الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي
المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على
شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي
المتوفى ٨٦٤هـ

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه
الشيخ زكريا عميرات

المجلد الثالث

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

الآيات البينات

للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي

المتوفى سنة ٩٩٤هـ

على

شرح جمع الجوامع

للإمام جلال الدين محمد بن أحمد المحلي

المتوفى ٨٦١ سنة

ضبطه وخرج آياته وأحاديثه

الشيخ زكريا عميرات

الجزء الثالث

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKi
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : الآيات البينات
على شرح جمع الجوامع

Title : [illegible]
EVIDENCES ON THE EXPLANATION
OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

التصنيف : أصول فقه شافعي

Classification: Basics of Shafeit jurisprudence

المؤلف : الإمام أحمد بن قاسم العبّادي (ت ٩٩٤ هـ)

Author : Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī (D. 994 H.)

المحقق : الشيخ زكريا عميرات

Editor : Al-Šayḫ Zakariyyā ʿumayrāt

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher : Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages (4 volumes)	1678	عدد الصفحات (4 أجزاء)
Size	17*24 cm	قياس الصفحات
Year	2012 A.D. -1433 H.	سنة الطباعة
Printed in : Lebanon		بلد الطباعة : لبنـــان
Edition : 2nd		الطبعة : الثانية

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: ‎+٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-0208-9
ISBN 2-7451-0208-7
9 782745 102089 90000

بسم الله الرحمن الرحيم

(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص **(قصر العام على بعض أفراده)** بأن لا

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: **(بمعنى خص)** قال المحشيان وشيخنا الشهاب: إنه إشارة إلى أنه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكثير الذي تفيده هذه الصيغة غالباً. وأقول: ينبغي أنّ المراد أن الأولى الحمل على ذلك لأنه أنسب لا أنه يتعين الحمل عليه وإلا فلا مانع من بقائه بحالة لكنه وضع اصطلاحاً للقصر المذكور والمناسبة حاصلة في الجملة، وإنما يتعين الحمل المذكور لو أريد المعنى اللغوي للتخصيص لكنه غير مراد كما لا يخفى. قوله: **(قصر العام على بعض إفراده)** أقول فيه أمران: الأوّل أنه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتي في قول المصنف «مسألة إن تأخر الخاص عن العمل بالعامّ أي عن وقته نسخ». ثم رأيت المصنف نقل هذا الإيراد عن القرافي وأقرّه، ويمكن أن يجاب بأنّ هذا التعريف من التعريف بالأعمّ وقد أجازه المتقدّمون، أو بأنّ هنا قيداً محذوفاً للعلم به مما سيأتي. والثاني أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الأوجه لأنّ القصر إنما يصح بدليل صحيح، وترك المصنف ذلك لظهوره، وإذا قام الدليل فلا فرق. فما قيل كان ينبغي تقييد أفراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فإن القصر على إحداهما ليس تخصيصاً خلافاً للحنفية، ولذلك ضعف تأويلهم «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[1] بحمله على المكاتبة أو المملوكة لأنه نادر فلا يقصر عليه الحكم فممنوع، ولا حاجة إلى جواب البرماوي بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العامّ بذلك انتهى. على أن التعريف قد يكون للأفراد مطلقاً، صحيحة كانت أو فاسدة، كما سيشير إليه المصنف في أوّل كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الأعمّ فلا يحتاج أيضاً على هذا إلى تقييد. قوله: **(بأن لا يراد منه البعض الآخر)** ينبغي أن المراد عدم

---

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. الدارمي في كتاب النكاح باب ١١. أحمد في مسنده (٦/١١٦).

يراد منه البعض الآخر. ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص كالعالم المخصوص. وعدل

الإرادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتي في قوله «والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً» وليناسب قوله الآتي نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بملاحظة غير مختار المصنف الذي سنبينه فلا حاجة لإرادة ما ذكر.

قوله: (ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص) فيه أمور: الأول أنه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدّد وليس فيه حكم ثبت لمتعدد وقد قصر عليه؟ ويجاب بأنّ المراد بثبوت الحكم للمتعدّد كون الحكم بحيث يثبت لأفراد العام لولا التخصيص، وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره، ألا ترى أن العام المخصوص لو انتهى تخصيصه إلى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدد، فوزان العام الذي أريد به الخصوص في ذلك وزان المخصوص الذي انتهى تخصيصه إلى الواحد. والثاني أن ما ذكره من الصدق المذكور يؤيده ما نقله العضد من استدلالهم حيث قال ما نصه: قالوا أي القائلون بجواز التخصيص إلى واحد رابعاً قال الله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس إنّ الناس قد جمعوا لكم﴾ [آل عمران: ١٧٣] وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعدّه أهل اللسان مستهجناً لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص إلى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعي. الجواب أنه غير محل النزاع فإن البحث في تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت في حدّ العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقاً وأخرجنا به المعهود انتهى. فقوله «قالوا الخ» صريح في جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص، وأما ردّه هذا الدليل بالجواب الذي ذكره فيمكن دفعه بأنّ كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعاً للعموم، وأنه قصر هنا على بعض أفراده ولا معنى للتخصيصّ إلا قصر ما وضع للعموم على بعض أفراده، ولم يعتبر المصنف في حد العام ما يخرج المعهود. والحاصل أن قصره على بعض الأفراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى إذ هما في المعنى واحد وهو إرادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تمّ هذا الردّ لم يمنع أصل الاستدلال لأنه إذا صح إرادة الواحد منه بطريق العهد صح إرادته منه بغير طريق العهد إذ لا فرق في المعنى مع أن المولى سعد الدين قال في قوله «أنه للمعهود» ما نصه: يبقى البحث في صحة إطلاق الناس المعهود على واحد انتهى. والثالث أن شيخ الإسلام قال: إن هذا مخالف لقول شيخه البرماوي أن المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لأنه باقٍ على عمومه فيخرج العام المراد به الخصوص فإنه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه أي فقط. قال: وقد يقال لا مخالفة فالشارح نظر إلى الظاهر وشيخه إلى المعنى انتهى.

وأقول: كأن مراده بقصر اللفظ الذي نفاه إرادة استعماله في فرد معين من مدلوله كما في العام الذي أريد به الخصوص وببقائه على عمومه إرادة عمومه فيكون موافقاً لقول المصنف الآتي

كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لأنّ مسمى العام واحد وهو كل الأفراد. (والقابل

«والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً» الخ. على ما فيه مما سيعلم لا مجرد دلالته على العموم لأن العام وإن استعمل في معين مع القرينة لا تنتفي دلالته على العموم، وكأنّ مراد الشيخ بالظاهر الذي قال إن الشارح نظر إليه مجرّد دلالة اللفظ على العموم وإن لم ترد وبالمعنى الدلالة المرادة. وأما مخالفة الشارح لقول شيخه المذكور فيجاب عنها بأنه لا يبالي بها فإنه غير متقيد بأقوال شيخه. نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذي أريد به الخصوص بالعام المخصوص الدالة على أن الأوّل ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذي أريد به ذلك الخصوص أنه مخصوص وإلا دخل في العام المخصوص مع أنه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق، وهذا وإن أمكن في الاصطلاحيات لكنه يستبعد. والرابع أن شيخ الإسلام قال: وقوله «ويصدق الأولى» فيصدق بالفاء لأنّ قوله «بأن لا يراد منه البعض الآخر» تفسير لكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى، ويمكن أن يجاب بأن هذا التفسير لما لم يتعين لأن يتفرّع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم إرادة البعض الآخر من حيث الحكم إرادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذي أريد به الخصوص عدل عن فاء التفريع إلى الواو، وأشار بما ذكره إلى أن عدم إرادة البعض الآخر من حيث الحكم أعمّ من أن يراد من حيث التناول أولاً.

قوله: (وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لأنّ مسمى العام واحد وهو كل الأفراد) فيه أمران: الأوّل أنّ شيخنا الشهاب أورد أنه إذا كان مسمى العام واحداً فقد يشكل بأنه يلزم حينئذ أن دلالته على بعض المسمى تضمن وقد مرّ أنها مطابقة انتهى. وهو إيراد حسن. ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فإنه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لأنها دلالة اللفظ على جزء المعنى في ضمن دلالته على الكل حتى لو دل على الجزء استقلالاً لم تكن دلالة التضمن كما تقرّر في محله العام دلالته على كل واحد مستقلة لا في ضمن دلالته على المجموع، فليس هذه الدلالة من دلالة التضمن في شيء. والثاني أن الكوراني قد بالغ هنا في اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال ما نصه: وإنما عدل عنه المصنف على ما في بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كلّ الأفراد وهذا وهم منه، لأن المراد بالمسميات هو الآحاد التي اشتركت في أمر كالرجال مثلاً فإنها مشتركة في معنى الرجل فهي مسميات ذلك الأمر المشترك فيه لا مسميات العام، ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الأمر المشترك مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين: أحدهما أن المتبادر من الأفراد هي الجزئيات كزيد وعمرو وخالد فإنها أفراد الإنسان أي جزئياته فيصدق على كل واحد أنه إنسان بخلاف العام فإنه لا يصدق على تلك الأفراد. الثاني أن أفراد الجمع المستغرق هي الجموع لا الوحدان فيلزم أن يكون معنى العموم في الرجال تناوله جميع الجموع لا الوحدان والمصنف لم يقل به وإن

صار إلى التهويل بأن المراد هي الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنه انتهى. وأقول: أما نسبته توجيه العدول بما ذكر إلى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب، فإن هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبته إليه كما نسبه إليه الشارح المحقق بقوله كما قال أي في منع الموانع وإن ذكره الزركشي من غير عزو إليه فإن نسبة القول لقائله هو المناسب لا نسبته لحاكيه عنه صريحاً أو معنى. وأما ردّه التوجيه المذكور بأنه وهم فهو الوهم بلا خفاء، وذلك لأنه علل كونه وهماً بقوله «لأن المراد بالمسميات هي الآحاد التي اشتركت في أمر الخ» ولا يخفى أن حاصله أن المراد بالمسميات هي الآحاد التي بينها قدر مشترك وأنها مسميات لذلك القدر المشترك لا مسميات لنفس العام، ولا يخفى أن هذا لا يردّ التوجيه المذكور لأنّ حاصله أن ظاهر عبارة ابن الحاجب فاسد لأنها تدلر على أن للعام مسميات مع أنه ليس له إلا مسمى واحد فحسن العدول عنها إلى ما لا يدل على ذلك، ومعلوم أن هذا لا يندفع بكون المراد بالمسميات الآحاد المذكورة وأنها مسميات للقدر المشترك بينها لا لنفس العام لأن إرادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدّد المسمى مع أنه ليس كذلك.

فإن أراد بهذا الكلام الطعن في نفس التوجيه وفي أن مسمى العام واحد وفي أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده، فهذا طعن باطل لا يخفى بطلانه على عاقل، فإن كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ما ذكر مما لا يسع عاقلاً إنكاره إذ لا يفهم عاقل من قولنا «مسميات العام» غير تعدد المسمى له، وكذا كون مسمى العام واحداً لأن مسمى اللفظ هو معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الأفراد قطعاً لا بعضها بدليل ما يأتي من أن العام المخصوص مجاز عند الأكثر وممن نص على أنه واحد وهو كل الأفراد الإمام الجليل الشمس الأصفهاني في شرح المحصول.

وإن أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما يدل عليه قوله كما ذكرناه في توجيه كلام الشيخ يعني ابن الحاجب فنقول: أما أوّلاً فلا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف والتعسف لأنه إما أن يريد أن القدر المشترك بين تلك الآحاد هو مسمى العام أولاً. فإن أراد الأوّل لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى العام كون مدلول العام كلياً لا كلية وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدّم، وإخراج المسميات عن المعنى المفهوم منها إلى ما لايفهم منها، فإن المفهوم منها معاني الشيء وقد أريد بها على هذا التقدير جزئيات الشيء وجزئيات الشيء ليست معاني له إلا بغاية التعسف والتجوّز وقد حملها العضد على هذا المعنى كما قال الكمال، وحملها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من حواشي المولى سعد الدين انتهى. وإن أراد الثاني لزم كون إضافة المسميات إلى العام لغواً لا معنى لها وإخراج المسميات عن معناها المفهوم منها إلا بغاية التعسف والتجوّز كما تقرر، ويكفي في

له) أي للتخصيص (حكم ثبت لمتعدّد) قوله «فلا عموم الخ» في هامش نسخة بخطه فيه

قباحة هذا الوجه أن حاصله حمل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسماه. وأما ثانياً فغاية الأمر تصحيح العبارة بهذا التأويل، ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر. فإن قيل: سلمنا جميع ذلك لكن في تعبير المصنف بالأفراد خلل كما بينه الكوراني قلت: هذا شيء آخر لم يعتبره فيما استدل به على زعمه الوهم ولا في توجيه عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه. وأمّا ما زعمه من توجيه الاعتراض على عبارة المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالأفراد الآحاد وهو إطلاق شائع في الفنّ وليس في هذا تهويل خلافاً لما زعمه، لأنّ الإطلاق بمعنى شائع في الفن لا تهويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله «والقابل له حكم ثبت لمتعدّد» إذ لا يتبادر من المتعدّد إلا الآحاد. وقوله «والحق جوازه إلى واحد» فإنه ظاهر في أنه المراد بالفرد، ولا يلزم على هذا عدم الاحتياج إلى العدول كما توهمه لأن محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالته على تعدّد مسمى العام مع أنه ليس كذلك غير موجود في العدول إليه فالعدول محتاج إليه للخلاص من هذا المحذور. وأمّا ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه، ولو سلم فذاك المحذور أفحش فلذلك حسن العدول للخلاص منه وإن فرض لزوم محذور أخف فليتأمّل.

قوله: (والقابل له حكم ثبت لمتعدد) فيه أمور: الأوّل قال الكوراني: يريد أن المقصور في الحقيقة هو الحكم المتعلق بالمتعدد إذ ربما يتوهم أن الرجال في قولك «جاءني الرجال» هو المقصور نظراً إلى ظاهر تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض أفراده، ولولا ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد إذ المتعدد صادق على العام وعلى أسماء العدد انتهى. وأقول: كأنه أراد بما نقل عن المصنف ما في منع الموانع فإنه يقتضي إخراج أسماء العدد حيث قال: فإن قلت فأسماء العدد لا تقبل التخصيص مع أنها حكم ثبت لمتعدد، ولئن قلتم إنها تقبل التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم في حد العام من غير حصر قلت: مدلول أسماء العدد واحد لا متعدد فإن التعدد في المعدود لا في اسم العدد انتهى. لكن فيما ذكره سؤالاً وجواباً من النظر ما لا يخفى.

أما الأوّل فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع أن كلام العضد كابن الحاجب وغيره مصرّح بقبولها التخصيص حيث قال: التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وإن لم يكن عاماً، وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاماً لتعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده، فإذا قصر العام على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى. ولا يخفى أن كلام هؤلاء إنما هو في التخصيص اصطلاحاً فهو إطلاق آخر لكنه قليل كما ينبه على قلته التعبير بـ«قد»، وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار الإطلاق الأكثر. وأما الجواب فاختلاله ظاهر لأنّ كون مدلول اسم العدد واحداً لا

....

ينافي أنه ذو آحاد يدخلها التخصيص كما في العام فإنّ مدلوله واحد كما تقدّم عنه، ومع ذلك يدخله التخصيص لكونه ذا آحاد. وأما قوله «فإن التعدد في المعدود لا في اسم العدد» فإن أراد باسم العدد اللفظ كلفظ عشرة وبالمعدود معناه كجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبرهما ولا مدخل له فيما نحن فيه، أو أراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال، ففيه أن وحدته لا تنافي كونه مركباً من آحاد يدخلها التخصيص. إذا تقرّر ذلك فيمكن حمل المتعدّد في عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الأعداد وإن خالف ما تقرّر عنه، لأنّ هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه فينبغي حملها على ما يوافق ما صرّحوا به وإن فهم هو خلاف ذلك، وكلام الشارح المحقق المحلي صالح للحمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال: نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم، وأن المراد بالعام هنا ما هو أعمّ من المحدود بما سبق انتهى. فإن أراد الكوراني بما أشار إليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تقرّر عنه التعريض بالشارح المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد، فلا التفات إليه ولا تعويل عليه لاتجاه ما صدقت به عبارته خصوصاً مع ضعف جواب المصنف كما تبين. وأيضاً فإن اختص التخصيص بالعام الحقيقي عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة إليها، فإن المتبادر من قصر العام قصر حكمه وإلا لم يكن التعريف تامّاً، ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد، وكان يكفيه أن يقول: والقابل له الحكم لأنّ من لازم الحكم في العام الحقيقي ثبوته للمتعدد وإن لم يختص بالعام الحقيقي فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس بعام حقيقي. لا يقال عبارة الشارح المحقق لا تصلح لشمول أسماء العدد لتقييده بالعام حيث قال: وإن المراد بالعام هنا وأسماء العدد لا عموم لها لأنا نقول: حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به إلا العام بمعنى مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك، ولا يخفى أنه حيث لم يختص التخصيص بالعام المحدود بما سبق فلا بعد في عدم اختصاصه أيضاً بقصر المتعدد لفظاً كما أفاده الشارح، ولا يلزم من أن العموم من عوارض الألفاظ كون التخصيص كذلك. ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ الإسلام من أن التخصيص اصطلاحاً فرع العموم وإنه لو قال له عليّ عشرة إلا خمسة مثلاً لا يسمى تخصيصاً، ومن اعتراضه على قول الشارح لفظاً أو معنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق واللاحق الاقتصار على «لفظاً» إلى آخر ما أطال به.

والأمر الثاني قال شيخنا الشهاب: قوله «لمتعدد» أي ولو أجزاء بقرينة ما يأتي بعد أوراق من قوله «وأمّا مثل حتى مطلع الفجر» فلتحقق العموم يعني في أجزاء الليلة كما نبه عليه الشارح هناك انتهى. وأقول: مجرّد هذا ليس فيه إفصاح بدخول التخصيص في ذي الأجزاء لكنه يشعر به كما يصرّح به ما يأتي عن المختصر وغيره وفي شرح الزركشي فلا يجوز التخصيص في الأفعال لأنه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم وكذلك النص، فالواحد لا يجوز

نظر. لفظاً

تخصيصه لأنّ التخصيص إخراج بعض من كل، ولا يعقل ذلك في الواحد. واعترض القرافي بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض أجزائه لصحة قولك «رأيت زيداً» وتريد بعضه، وإن تعذر اخراج بعض الجزئيات فينبغي التفصيل انتهى ما في الزركشي. ولعلّ مراده الأفعال المثبتة لما تقدّم من عموم المنفية. وفي المختصر: ولا يستقيم تخصيص إلا فيما يستقيم توكيده بكل انتهى. وعبارة العضد: واعلم أن التخصيص بأي تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن إلا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو «الناس كلهم» أو حكماً نحو «الجارية كلها» وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه، ولأنّ التأكيد بـ«كل» إنما هو لدفع توهم إرادة القصر وكون الظاهر تجوزاً أو سهواً فتلازماً انتهى. وقوله «فتلازماً» أي جواز التأكيد بـ «كل» وإمكان القصر على البعض، سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين. قال السعد: وهذا يشكل بمثل «ما رأيت أحداً» فإنه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد. وبمثل «أكلت الرغيف كله» فإنه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الأوّل، وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بـ «كل» والتخصيص بأحد التفسيرين لا بكل منهما، وحينئذ يندفع الإشكال الثاني انتهى.

والأمر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضاً: جعل العضد القابل له إما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى. وأشار إلى ما شرحه السعد من كلام العضد بقوله يعني أن مثل «اقتلوا الكافرين إلا أهل الذمة» المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح إخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط. وفي مثل «اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة» يتبين أن المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعاً، ويكون معنى القصر في الأوّل أن اللفظ الذي يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها، وفي الثاني أن اللفظ الذي كان يتناول الجميع في نفسه قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة، وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ إن كان على عمومه فلا قصر، وإن وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى. وكأن وجه إعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما يأتي في كلامه من إطلاقه أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً مع أن المقصود بالذات قصر الحكم.

قوله: **(لفظاً أو معنى)** أقول: قد تستشكل هذه التفرقة بأنّ المتعدد لفظاً لا يظهر إلا أن المراد به المتعدد الذي دل اللفظ عليه بأن يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لأنه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بأنه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اللهم إلا أن يجاب بأنه أراد بالمتعدد لفظاً ما دل عليه اللفظ بالمنطوق، ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله «لفظاً» بقوله أي بأن كان اسم المتعدد ملفوظاً به انتهى. ومراده ما قلناه فليتأمل. قوله: **(نبه بهذا على أن**

أو معنى كالمفهوم. قوله فلا عموم الخ في هامش نسخة بخطه فيه نظر نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ما هو أعمّ من المحدود بما سبق، فالمتعدّد لفظاً نحو ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] وخص منه الذمي ونحوه ومعنى كمفهوم ﴿فلا تقل لهما أف﴾ [الإسراء: ٢٣] من سائر أنواع الإيذاء، وخص منه حبس الوالد بدين الولد فإنه جائز على ما صححه الغزالي وغيره. **(والحق جوازه)** أي التخصيص **(إلى واحد إن لم يكن لفظ العام جمعاً)** كمن والمفرد المحلى باللام **(وإلى أقل الجمع)** ثلاثة أو

المخصوص في الحقيقة الحكم) فيه أمران: الأوّل قال الكمال: أي في العام المخصوص فتخصيصه في الحكم قصر الحكم على بعض أفراد العام، أما العام المراد به الخصوص فإن القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه فقط الخ. وأقول: ما أطلقه في العام المخصوص يوافق إطلاق ما يأتي من قول المصنف عمومه مراد تناولاً لا حكماً دون ما تقدم عن العضد والسعد. وأمّا ما ذكره في العام الذي أريد به الخصوص ففيه بحث، لأنّ غاية ما في الباب أنه مجاز وقد صرّحوا ببقاء دلالة المجاز على معناه الحقيقي. ويجاب بأنه أراد بقصر الدلالة فيه عدم إرادتها وإن كانت متحققة على وفق ما يأتي فيه من كلام المصنف الآتي، وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله «في الحقيقة» أن المخصوص بالذات والقصد الأوليّ هو الحكم، وأما الدلالة بحسب القصف ففيها تفصيل فلا إشكال عليه. والثاني أن الموافق لما يأتي في تقرير قول المصنف «والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس» أن المراد بالحكم هنا المحكوم به قوله: **(ما هو أعمّ من المحدود)** أي وذلك الأعمّ هو المعنى العام الشامل اللفظ والمعنى وللعام بالمعنى المحدود فيما سبق وغيره ومنه أسماء العدد على ما تقدم قوله: **(والحق جوازه)** أقول: هو على حذف المضاف أي جواز انتهائه فالمتعدي بـ«إلى» هو المضاف المحذوف، ويجوز جعل الجار والمجرور حالاً من الهاء في جوازه متعلقاً بـ«منتهياً» محذوفاً.

قوله: **(إن لم يكن لفظ العام جمعاً)** أقول: يدخل فيه نحو «لقيت كل رجل في البلد» و«أكلت كل رمّانة في البستان» لأنّ لفظ العام هنا ليس بجمع. لا يقال بل هو جمع في المعنى لشموله، لأنه لو صح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل في قوله «إن كان جمعاً» وهو باطل قطعاً، وحينئذ فمقتضى إطلاقه جواز التخصيص هنا إلى الواحد، ولا يخفى بعده. وفي العضد كابن الحاجب وغيره استدلالاً على مختاره في التخصيص ما نصه: لنا لو قال «قتلت كل من في المدينة» ولم يقتل إلا ثلاثة عدّ لاغياً مخطئاً، وكذا لو قال «أكلت كل رمّانة في البستان» ولم يأكل إلا ثلاثاً، وكذا لو قال «كل من دخل داري فهو حرّ» و«كل من أكل فأكرمه» وفسره بثلاثة فقال أردت زيداً وعمراً وبكراً عدّ لاغياً مخطئاً، انتهى. ثم رأيت في التلويح ما نصه والثالث أي من وجوه النظر أن من قال «لقيت كل رجل في البلد» وأكلت كل رمّانة في البستان» ثم قال أردت واحداً عدّ لاغياً عرفاً وعقلاً. ثم أجاب عن هذا بأنّ الكلام في الصحة

اثنين (إن كان) جمعاً كالمسلمين والمسلمات (وقيل) يجوز إلى واحد (مطلقاً) نظراً في

لغة انتهى. وحاصله كما في الحواشي الخسروية أن الكلام هنا في الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفاً وعقلاً لكنه إنما يستقيم إذا لم يرد بالعرف المذكور في النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى. قوله: (وإلى أقلّ الجمع ثلاثة أو اثنين إن كان جمعاً) أقول فيه أمور: الأوّل أنه شمل إطلاقه جمع الكثرة وهو واضح على ما تقدم عن الأصفهاني والتفتازاني. وأما على إطلاق غيرهما فهو محلّ نظر، فيحتمل أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص في جمع الكثرة بأحد عشر، ويحتمل أن لا فرق كما هو ظاهر إطلاقه نظراً لما شاع في العرف من إطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فأكثر كما تقدم عن المصنف. والثاني أن هذا الحكم لا يتقيد بخصوص الجمع بل مثله في ذلك اسم الجمع، ولهذا قال شيخ الإسلام في معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى. وحينئذ يشكل امتناع تخصيصه إلى الواحد مع إدخال العام الذي أريد به الخصوص في تعريف التخصيص كما تقدم وتمثيلهم له بقوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي نعيم بن مسعود، وقوله تعالى: ﴿أم يحسدون الناس﴾ [النساء: ٥٤] أي رسول الله، فقد جاز التخصيص إلى الواحد في اسم الجمع المساوي للجمع في هذا الحكم اللهم إلا أن يجاب بأن الكلام كله في العام المخصوص لا في الذي أريد به الخصوص، لكن لا بد من فرق واضح من جهة المعنى. ويحتمل أن اسم الجنس الجمعي كالكلم كالجمع أيضاً. والثالث أن قضية كلامه امتناع الانتهاء إلى ما دون أقل الجمع وإن قلنا إن أفراد الجمع العام آحاد ويصرح به قول الشارح الآتي نظراً في الجمع إلى إن أفراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى الجمعية المعتبرة في الجمع فليتأمل. والرابع أن الزركشي قال: وهذا التفصيل للقفال الشاشي. قال المصنف: وما أظنه يقول به في محل تخصيص ولا يخالف في صحة الاستثناء الأكثر إلى الواحد، بل الظاهر أن قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل «علي عشرة إلا تسعة»، ويحتمل أن يعم الخلاف إلا أن الظاهر خلافه.

قلت: الاستثناء إن كان من جمع أو ما في معناه كالقوم فهو ويشترط اسم الجمع كما صرح به، وإن كان فيه عدد فليس الكلام فيه إذ لا عموم. انتهى كلام الزركشي، وفي كلا شقي اعتراضه نظر. أما الأوّل فقد أفاد كلام العضد كابن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص إلى الواحد في الاستثناء ومثل بأكرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحداً حيث قال القائلون بجواز التخصيص إلى واحد قالوا: لأنه يجوز أكرم الناس إلا الجهال وإن كان العالم واحداً اتفاقاً. والجواب أن عموم قولنا «لا يجوز تخصيص العام إلى الواحد» مخصوص بالاستثناء ونحوه أعني بدل البعض أي مخصوص بسبب إخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وإنا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الإلزام بهما والفرق قائم، وسيأتي ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله «اشتريت العشرة أحدها» انتهى. والناس وإن لم يكن جمعاً فهو اسم جمع وحكمهما

الجمع إلى أن أفراده آحاد كغيره (وشذ المنع) إلى واحد (مطلقاً) بأن لا يجوز إلا إلى أقلّ الجمع مطلقاً. (وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيجوز حينئذ (وقيل إلا أن يبقى قريب من مدلوله) أي العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ. والأخيران متقاربان. (والعام

واحد هنا ولهذا قال في التلويح: والمختار عند المصنف أن العام إن كان جمعاً مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه إلى الثلاثة تفريعاً على أنها أقل الجمع، فالتخصيص إلى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخاً، وإن كان مفرداً كالرجل أو في معناه كالنساء في «لا أتزوج النساء» يجوز تخصيصه إلى الواحد لأنه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو أصل وضع المفرد انتهى. ثم نظر في حمل الجمع على المفرد في مثل «لا أتزوج النساء» بأنه إنما يكون عند تعذر الاستغراق، وحينئذ فلا عموم فلا تخصيص. ثم أجاب بأن المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفياً لجميع الأفراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي انتهى. وأما الثاني فقوله «فليس الكلام فيه ممنوع» بل الكلام فيما يشمله كما يصرح به قول المصنف «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» وما تقرر في الكلام عليه.

قوله: (وقيل بالمنع إلا أن يبقى غير محصور) فيه أمران. الأوّل قال الكمال: هو ما صححه الإمام الرازي والبيضاوي انتهى. وأقول: عبارة المحصول ومنع أبو الحسين ذلك أي الانتهاء في التخصيص إلى الواحد من جميع ألفاظ العموم وأوجب أن يراد بها كثرة وإن لم يعلم قدرها ثم قال: وهو الأصح. ثم وجهه بأن الرجل لو قال «أكلت كل ما في الدار من الرمان» وكان فيها ألف رمانة وكان قد أكل رمانة واحدة أو ثلاثة عابه أهل اللغة. ولو قال «كل من دخل داري أكرمته» ثم قال «أردت به زيداً» وحده عابه أهل اللغة انتهى. ولم يتعرض الأصفهاني والقرافي في شرحيهما لتفسير الكثرة المذكورة وعبر في المنهاج بقوله «يجوز التخصيص ما بقي غير محصور» وقال الإسنوي في شرحه: اختلفوا في ضابط المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص، فذهب أبو الحسين إلى أنه لا بد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعاً كالرجال أو غير جمع كـ«من» و«ما» و«أين». ثم قال: وهذا المذهب نقله الآمدي وابن الحاجب عن الأكثرين واختاره الإمام وأتباعه. واختلفوا في تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بأنه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص، ومقتضى هذا أن يكون أكثر من النصف، وفسره المصنف بأن يكون غير محصور انتهى. والثاني أن مقتضاه إطلاق المنع إذا كان أفراد العام محصورة في الواقع كرجال البلد وهم مائة أو خمسون مثلاً قوله: (والأخيران متقاربان) أقول: فيه بحث لأنه إذا كان مدلول العام في الواقع مائة ألف مثلاً كما لو قيل «جاءني رجال البلد» وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص إلى أن بقي الثلث مثلاً أو ألفان صدق أول الأخيرين دون ثانيهما إذ الباقي غير محصور وليس قريباً من مدلول العام. هذا إن أريد بغير المحصور متعارف الفقهاء في نحو محرمات

المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً) لأن بعض الأفراد لا يشمله الحكم نظراً للمخصص **(و) العام (المراد به الخصوص ليس) عمومه (مراداً)** لا حكماً ولا تناولاً

النكاح، فإن أريد به ما لا يتناهى وكان مدلول العام متناولاً لأنواع كل منها لا يتناهى وخص منه إلى أن بقي نوع واحد كما لو كان العام لفظ المعلومات مما في السماء والأرض وما بينهما، سواء الموجود منها خارجاً وغيره، وخص إلى أن بقي نوع واحد من تلك الأنواع كنوع الإنسان مطلقاً سواء الموجود منه وغيره، صدق أيضاً أولهما دون ثانيهما إذ النوع الباقي غير محصور وليس قريباً من المدلول، و لو كان المدلول في الواقع مائة وخص إلى أن بقي تسعون مثلاً صدق ثانيهما دون أولهما إذ الباقي قريب من المدلول وهو محصور، ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص إلى أن بقي ثمانون ألفاً مثلاً صدقاً جميعاً إذ الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور. وقضية ذلك أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه فكيف يكونان متقاربين اللهم إلا أن يريد أنهما متقاربان في الجملة بمعنى أنهما قد يتقاربان. لا يقال: لا يتصور أن يكون الباقي محصوراً لأن العام يتناول جميع الأفراد الممكنة وهي لا تتناهى لأنا نقول: لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الأخير بغير المحصور إذ الباقي على هذا التقدير لا يكون إلا غير محصور فلا معنى للتفصيل. ثم رأيت الكمال قال: عبر شيخه البرماوي بذلك أي بأنهما متقاربان، ثم وجهه بما يقتضي اتحادهما فقال: إذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام أن يكون غير محصور فإن العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر فهو بمعنى أن يبقى غير محصور، والتعليل مأخوذ من الزركشي لكنه لائق بقوله «إن الظاهر اتحادهما» انتهى وفيه نظر ظاهر، ويخالفه قول المولى سعد الدين ما نصه: قد فسروه أي القريب من مدلوله بما فوق النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه إلا فيما يعلم عدد أفراد العام انتهى.

قوله: **(والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً)** أقول: لم يزل يشكل عليّ جزم المصنف بهذا مع حكايته الخلاف الآتي في أنه حقيقة أو مجاز، وذلك لأن قضية أن عمومه مراد أنه مستعمل في جميع أفراده الذي هو تمام معناه وإن كان الحكم خاصاً ببعضها فإن ذلك لا ينافي أنه مستعمل في جميع معناه كما علم مما سبق في كلام السعد في القصر حكماً لا دلالة، وسيأتي الكلام عليه. وإذا كان مستعملاً في جميعها وجب أن يكون حقيقة لأنها اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك؟ يمكن الاختلاف في أنه حقيقة أو مجاز مع أن من لازم كونه مجازاً أن لا يكون مستعملاً في جميع أفراده، وكيف مع ذلك يعلل الشارح كونه حقيقة بما عالل به؟ الظاهر في أن اللفظ لم يستعمل إلا في بعض أفراده، وأما ما عساه يقال في دفع هذا الإشكال من أن كون عمومه مراداً تناولاً غير استعماله في جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو في غاية البعد، بل لا يكاد يصح إذ لا معنى لكون العموم مراداً تناولاً إلا أنه أريد تناول اللفظ لجميع معناه وهذا هو عين استعماله في جميع

....

معناه، وكذا ما عساه يقال من أن المراد يكون العموم مراداً تناولاً مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لأن هذا القدر متحقق في العام الذي أريد به الخصوص إذ المجاز دال على معناه الحقيقي. وإن أريد منه غيره بقرينة إذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الإرادة كما تقرر في محله فلا يصح الفرق بينهما مع أنه لا وجه على هذا لتقييده بالإرادة حيث قال: عمومه مراد تناولاً. ثم ظهر لي في الجواب عن هذا الإشكال أن المراد بكون عمومه مراداً تناولاً أنه مستعمل في جميع معناه كما يشعر بذلك قوله في العام المراد به الخصوص بل كلي استعمل في جزئي إلا أن كون عمومه كذلك بهذا المعنى شيء ذهب إليه تبعاً لوالده لا منقول الأصوليين، ومما يدلك على ذلك قول الزركشي أخذاً من المصنف ما نصه: اعلم أن البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الأصوليون، وقد كثر بحث المتأخرين فيه ومنهم والد المصنف، وقد فرق بأن العام المخصوص هو أن يراد معناه في التناول لكل فرد لكن مخرجاً عنه بعض أفراده فلم يرد عمومه في الكل حكماً لقرينة التخصيص، والعام المراد به الخصوص هو أن يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولاً ولا حكماً بل هو كلي استعمل في جزئي ولهذا كان مجازاً قطعاً لما فيه من نقل اللفظ عن معناه إلى غيره واستعماله في غير موضوعه.

وهذا إذا قلنا إن العام لا يدل على أفراده دلالة مطابقة، فإن قلنا يدل لم يتجه القول بأنه استعمل في غير موضوعه بل هو كاستعمال المشترك في أحد معنييه وهو استعمال حقيقي. انتهى كلام الزركشي. وقوله «مخرجاً عنه بعض أفراده» أي عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله «فلم يرد عمومه في الكل حكماً فإن بمنزلة التفسير له» وقوله «لما فيه من نقل اللفظ عن معناه» أي وهو جميع الأفراد، وقوله «إلى غيره» أي وهو بعض الأفراد. وقوله «لم يتجه القول الخ» هو قريب من قول المصنف في شرح المنهاج عن والده: ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه أن يقول إنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، بل يصير كاستعمال المشترك في أحد معنييه وهو استعمال حقيقي انتهى. ولكنه عبر قبيل ذلك أيضاً عنه بما نصه، فالذي يظهر أن أي العام المراد به الخصوص مجاز قطعاً إلا إن قيل إن العام دلالته على كل فرد من إفراده دلالة مطابقة، فقد يقال حينئذ على هذا بأنه حقيقة في كل فرد فإن جاء خلاف فيه فإنما يجيء من هذه الجهة انتهى. فأشار إلى أنه لا يجزم على هذا القول بأنه حقيقة، ولا يخفى أن الأظهر على هذا القول أنه ليس حقيقة إذ لم يوضع لكل فرد وحده بل لكل الأفراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريباً «مسمى العام واحد وهو كل الأفراد» انتهى. وإنما جعلت دلالته مطابقية لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم. وإذا تقرر أن كون عمومه كذلك شيء قال به المصنف تبعاً لوالده لا منقول للأصوليين لم يشكل الجزم به بحكاية الخلاف في أنه حقيقة أو مجاز، لأن وقوع هذا الخلاف من الأصوليين لا ينافي إن المصنف كوالده يختار ما يوافق أحد

....

شقيه دون الآخر. وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما رجحه المصنف من أنه حقيقة بكونه مستعملاً في جميع الأفراد بناء على ما اختاره إلا أن الشارح علل بما علل به الأصوليون، لأن الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر، فإن صح ما عللوا به وإلا أمكن المصنف أن يعلل كونه حقيقة بأنه مستعمل في جميع معناه. والحاصل أن قول المصنف «والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً ولا حكماً» وإن كان مقتضاه الجزم بأنه حقيقة إلا أن هذا اختيار له فلا ينافي اختلاف الأصوليين في ذلك لجواز أن لا يوافقوا جميعهم أو بعضهم المصنف ووالده فيما ذكر، وإن الشارح علل قولي كونه حقيقة ومجازاً بما علل وإن خالف اختيار المصنف المذكور لأنه الواقع في كلام الأصوليين الذين هم أرباب هذا الخلاف وإن أمكنه الاستغناء في تعليل كونه حقيقة الذي ذهب إليه المصنف بأنه مستعمل في جميع معناه كما ذهب إليه المصنف كوالده. وقد ظهر بما تقرّر ما في كلام المصنف والشارح من الإبهام والخفاء فتأمل ذلك فإنه مهم صحيح إن شاء الله تعالى.

وأعجب من الحاشيتين في عدم تنبهها لشيء من ذلك واقتصارهما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات. ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له معنى كلام المصنف لما فيه من الإبهام والخفاء كما تقرّر اعترضه حيث قال ما نصه: قولنا: «تناولاً»، تمييز محول عن هاء «عمومه» أي عموم تناوله لجميع الأفراد مراد. ثم إن أريد بعموم التناول دلالته على جميع الأفراد إلى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما قرّرناه، وذلك لأنا نختار الشق الثاني من ترديده قوله «فلا يخفى الخ» قلنا: كون العام المخصوص استعمل في البعض إلى آخر قول الأصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملاً في جميع الأفراد هو مختاره تبعاً لوالده، فلا تنافي ولا إشكال من هذا الوجه، وما ذكره من أن «تناولاً» تمييز محول عن هاء «عمومه» غير متعين، بل يجوز كونه تمييزاً للنسبة في مراد بل هذا أظهر إن لم يتعين فتأمله. ثم رأيت ما يأتي من تصحيح المصنف موافقاً لابن الحاجب في عشرة إلا ثلاثة دالاً على أن العشرة مستعملة في جميع الأفراد وهو موافق لما اختاره هنا من أن عموم العام المخصوص مراد تناولاً، وما نقله ثم عن الأكثر دالاً على أن العشرة مستعملة في سبعة وهو موافق لما علل به الشارح هنا كلام الأصوليين، ورأيت العضد في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء فيكون العموم مراد تناولاً ولا حكماً، وما يكون بغيره فلا يكون العموم مراداً تناولاً ولا حكماً حيث قال ما نصه: والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولاً. ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد إلا بعض المسميات ابتداء كما في غيره انتهى. وقد أشرنا إليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشي السعد. هذا تقرير كلام المصنف ودفع التنافي عنه وقد يستشكل مستشكل ما اختاره من كون العموم مراداً تناولاً لا حكماً إذ استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه إن لم يمتنع كأن مستبعداً، وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك في المخصوص بالاستثناء كما

(بل هو كلي) من حيث إن لَهُ أفراداً بحسب الأصل (استعمل في جزئي) أي فرد منها

تقدم عن العضد والسعد. وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما أشار إليه السعد من توقف الإخراج على استعماله في جميع معناه، وقد يدفع الإشكال بما سيأتي عن العضد في قول المصنف «والأوّل الأشبه حقيقة» من قوله «وقد يقال إرادة الاستغراق باقية الخ» فليتأمل.

قوله: (بل هو كلي استعمل في جزئي) قال الشارح المحقق: وتسمح في قوله «كلّي» على خلاف ما قدمه من أن مدلول العام كلية اهـ. واعترضه الكوراني بما وافقه عليه المحشيان وقرره الكمال بما اقتضى أن كونه كلياً إنما هو باعتبار ما قبل دخول أداة العموم كالنفي وأل والإضافة وهو ممنوع، بل هو كلّي قبل وبعد لصدق حد الكلي عليه، ولا ينافيه قول المصنف إن مدلول العام كلية لا كلي لأنه أراد بكون كلية أن الحكم على كل فرد وبالكلي المنفي كون الحكم على الطبيعة كما بيناه فيما سبق قال: أعني الكوراني وأورد عليه أن كونه كلياً مخالف لما تقدم من أن العام كلية لا كلي وليس الإيراد بشي لأن القول بالكلية إنما هو إذا كان العام يراد به جميع الأفراد، وأما إذا أريد به بعض الأفراد فلا شك أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقاته انتهى.
وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا سوء التأمل وعدم إحسان التدبر وذلك لأنه لا يخفى على متأمل أحسن التأمل أن المفهوم من قول المصنف بل هو كلي استعمل في جزئي أن صفة هذا العام وحالته المستقرّة له قبل هذا الاستعمال هي أنه كلي وأنه أخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي، والمتبادر من الكلي هو ما تقدم في قوله «ولا كلي» وهو أن يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدّم تقريره، فقد اقتضت هذه العبارة أن الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث هي وهذا غير مراد له لأنه منافٍ لما صححه فيما تقدم من أن الحكم على كل فرد المبني على أنه موضوع لكل الأفراد، فهو كلية بمعنى أنه موضوع لكل الأفراد ولو لم يكن موضوعاً لذلك لم يكن الحكم على كل الأفراد حيث لم يخرج عن معناه لا على الماهية من حيث هي، فيكون إطلاق الكلي عليه حينئذ تسمحاً فتدبره فإنه في غاية الحسن واللطف لا غبار عليه بوجه، وبه تعلم أن هذا الإيراد من الشارح المحقق شيء عظيم دقيق وأنه لدقته ولطفه خفي على الكوراني ومن قلده فقالوا ما قالوا وكأنهم توهموا أن مراد المحقق الإيراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي فيكون مندفعاً لأنه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب، لأن الكلام في أن العام قد أخرج عن وضعه إلى معنى آخر كما هو صريح العبارة، فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه إلى حين استعماله في ذلك المعنى الآخر مع أن ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على أنا لا نسلم أيضاً أنه بعد هذا الاستعمال كلي لأن زعم كونه كلياً بعده إن كان باعتبار وضعه الأصلي فهو غير صحيح لأنه بذلك الاعتبار كلية لا كلي، وإن كان باعتبار وضع جديد طرأ له فليس بصحيح أيضاً للقطع بانتفاء الوضع الجديد عنه، وإن كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لأن مجرد استعمال اللفظ في جزئي لا يجعله باعتباره كلياً وهو

....

ظاهر، بل كونه مفهوماً كلياً أريد به بعض ما صدقاته كما زعمه الكوراني ومن قلده فاسد هنا قطعاً مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من أنه كلية كما قررناه، وذلك لأن المفهوم الكلي إذا أريد به بعض ما صدقاته إن أريد به البعض من حيث خصوصه كان مجازاً وإلا كان حقيقة. فإن أريد هذا الثاني نافي قول المصنف ومن ثم كان مجازاً قطعاً، وإن أريد الأول فلا وجه حينئذ للفرق بين العام الذي أريد به الخصوص والعام المخصوص حيث قطع بمجازية الأوّل. واختلف في الثاني على الأقوال المذكورة في المتن وذلك لأن الثاني مستعمل في بعض معناه قطعاً بدليل تعليل تلك الأقوال كما لا يخفى على المتأمل، وأشرنا إليه فيما سبق، فإن كان استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقاته فهو أيضاً مجاز إذا أريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الأول والاختلاف في الثاني إن كان ذلك بناء على إرادة البعض من حيث خصوصه فيهما كان باطلاً قطعاً وهو واضح، أو بناء على إرادة الخصوص في الأول وعدم إرادته في الثاني فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما في أن اللفظ مجاز في كل منهما مع إرادة الخصوص وحقيقة في كل منهما مع عدم إرادة ذلك ولا معنى صحيحاً يقتضيها وهي تحكم صرف فتكون فاسدة وإن لم يكن استعماله في بعض معناه من قبيل أنه مفهوم كلي أريد به بعض ما صدقاته بل من قبيل إنه كلية الذي هو أصل معنى العام أي أنه موضوع لكل الأفراد استعمل في بعض الأفراد هو فاسد من وجهين: الأول أن ذلك يتضمن تفرقة لا وجه لها ولا يقتضيها معنى صحيح وهو أن العام إن أريد به الخصوص فهو مفهوم كلي أريد به بعض أفراده، وإن كان مخصوصاً فهو كلية أريد به بعض الأفراد مع أن العام مطلقاً له معنى واحد وهو كل الأفراد. والوجه الثاني أنه إن كان إذا استعمل في بعض الأفراد من حيث خصوصه مقتصراً عليه مجازاً كما هو القياس جاز المحذور السابق فيما إذا كان من قبيل المفهوم الكلي الذي أريد به بعض ما صدقاته من حيث الخصوص وإن كان إذا استعمل كذلك كان حقيقة كان في غاية الإشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس، فأيّ فرق بين المفهوم الكلي إذا أريد به بعض ما صدقاته من حيث خصوصه حتى كان مجازاً قطعاً، وبين الكلية أي اللفظ الموضوع لكل الأفراد إذا أريد به بعضها من حيث خصوصه حتى اختلف في أنه مجاز أولاً، مع أن كلاً منهما استعمل في غير معناه من حيث إنه غير معناه. فالصواب أنه كلية في القسمين العام الذي أريد به الخصوص والعام المخصوص قبل الاستعمال وبعده لأن استعماله في بعض الأفراد لا يمنع أنه كلية بمعنى أنه موضوع لكل الأفراد.

فإن قلت: فيرد إشكال التفرقة على هذا أيضاً قلت: الإشكال حينئذ أخف وسنشير إليه وإلى دفعه. فإن قلت: جميع ما ذكرته صحيح وارد إذا أريد التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس مثلاً، وحينئذ ينهض جواب الجماعة عن إيراد المحقق. قلت: مسلم أنه يجوز التجوز باعتبار الجنس إلا أن الكلام في

(ومن ثم) أي من هنا وهو أنه كلي استعمل في جزئيّ أي من أجل ذلك (كان مجازاً قطعاً)

خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فإن غرض المصنف ليس إلا بيان الفرق بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص، فكلامه ليس إلا في أقسام العام مع أن الحمل على الجنس يقتضي أنه كلي قبل الاستعمال وبعده. وقد فرق هؤلاء بين الحالين، ومع أن كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلي في بعض ما صدقاته كما زعمه الكوراني لا يطرد في كل عام أريد به الخصوص إذ لا يتأتى في ألفاظ الجموع ونحوها إذا أريد بها جزئي واحد إذ ليس الواحد من ما صدقات مفهوم الجموع ونحوها إلا بتعسف بعيد فليتأمل والله أعلم.

قوله: (استعمل في جزئي) قال الكوراني: والجزئي في عبارة المصنف يجب حمله على الجزئي الإضافي أي الشامل للحقيقي، وهو كل خاص دخل تحت عام لأن إرادة الخصوص لا تستلزم إلا الجزئيّ الإضافي، وقد غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقي فتأمل انتهى. وأقول: لا يخفى عليك بعدما سمعته فيما قبله أن هذا الاعتراض الذي فخمه وهوّل به غلط مبني على غلطه السابق أن العام المراد به الخصوص كلي لأن المستعمل فيه حينئذ جزئي له حقيقي أو إضافي وقد تبين لك بطلان ذلك، وأن العام المذكور كلية لا كلي فلا يكون المستعمل فيه جزئياً لا حقيقياً ولا إضافياً إذ لا يصدق عليه مسمى العام الذي هو كل الأفراد على هذا التقدير وإنما هو بعض من مسمى العام واحد أو أكثر فتعين تأويل الجزئي في عبارة المصنف على البعض من المسمى، ولهذه النكتة اللطيفة التي خفيت على الكوراني فوقع في هذا الغلط أول هذا الغواص على الدقائق الشارح المحقق الجزئي في كلام المصنف بالفرد وأراد به مطلق البعض واحداً كان أو متعدداً حيث شرح قول المصنف «بل هو كلي استعمل في جزئي» هكذا بل هو كلي من حيث إن له أفراداً بحسب الأصل استعمل في جزئي أي فرد منها انتهى. ولهذا قال شيخنا العلامة: لما كان الجزئي هو ما يصدق عليه الكلي أي المفهوم الذي لا يمنع تصوره من الشركة فيه، ومعلوم أن الفرد لا يصدق عليه العام لكون مدلوله جميع الأفراد، أشار ـ يعني الشارح المحقق ـ إلى أن إطلاق الجزئي مجاز عن الفرد كما أن إطلاق الكلي على مدلول العام الذي هو كلية مجاز كما سينبه عليه يعني الشارح المحقق انتهى. لا يقال قول المحقق من حيث إن له إفراداً بحسب الأصل يدل على كون الكلي محمولاً على ظاهره فتكون الأفراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لأنا نقول: هذا ممنوع منعاً في غاية الظهور بل الأفراد في كلامه بمعنى واحد أن المعنى أي الآحاد التي جملتها هو المعنى كما علم مما تقدم وقد أشار بذلك إلى أن المراد بالكلي الكلية، ولهذا نبه فيما بعد على أن التعبير بالكلي تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق. وإنما قال بحسب الأصل أي الوضع لأنه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال إذ لم يستعمل في جميع الأفراد. فإن قلت: هل بين جعل الشيخ العلامة الكلية وصفاً لمدلول العام وبين جعلكم إياها فيما سبق وصفاً للعام تناف قلت: لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار

نظراً لحيثية الجزئية مثاله قوله تعالى: ﴿الذين قال لهم الناس﴾ [آل عمران: ١٧٣] أي نعيم بن مسعود الأشجعي لقيامه مقام كثير في تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبي سفيان وأصحابه. ﴿أم يحسدون الناس﴾ [النساء: ٥٤] أي رسول الله ﷺ لجمعه ما في الناس من الخصال الجميلة، وقيل الناس في الآية الأولى وفد من عبد القيس، وفي الثانية العرب. وتسمح في قوله «كلي» على خلاف ما قدمه من أن مدلول العام كلية **(والأوّل)** أي العام المخصوص **(الأشبه أنه حقيقة)** في البعض الباقي بعد التخصيص **(وفاقاً للشيخ الإمام)**

مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو أنه موضوع لكل الأفراد ومدلوله كل الأفراد. إذا علمت ذلك علمت أن ما أشار إليه المحقق من أن المراد بالكلي هنا هو الكلية وأن التعبير عنها بالكلي تسمح وأن المراد بالجزئي هنا فرد المعنى أي بضعه واحداً كان أو أكثر لا الجزئي بمعناه الظاهر الذي قرره أهل الميزان لا الحقيقي ولا الإضافي، أمر متعين لا يصح خلافه وأن الاعتراض عليه في ذلك ساقط وأن المغلط له فيه غالط حقيقي بقول القائل:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق.

قوله: **(ومن ثم كان مجازاً قطعاً)** أقول فيه بحثان: الأول أن دليل الأشبه الآتي في العام المخصوص جارٍ فيه لأن تناول اللفظ لذلك الجزئي المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله له قبله إذ لا معنى لتناوله فيما يأتي للبعض الباقي بعد التخصيص إلا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه، وهذا القدر موجود هنا فإن ذلك الجزئي بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا بمجازيته ويختلف فيها فيما يأتي؟ وأي فرق بين هذا العام المستعمل في جزئي وبين العام الذي انتهى تخصيصه إلى جزئي إذ كلاهما في المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه، فالقطع بمجازية الأول والاختلاف في مجازية الثاني غير ظاهر اللهم إلا أن يفرق بأنه في العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذي أريد به الخصوص. ثم رأيت قول العضد الآتي «وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ الخ» وهو قريب من هذا ومؤيد له أو هو هو فليتأمل. والبحث الثاني أنه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكلية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه في المباحث السابقة. قوله: **(الأشبه أنه حقيقة في البعض الباقي)** علله الشارح المحقق بقوله لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً، وسيأتي جواب الأكثر عن ذلك في قول الشارح تعليلاً لمذهبهم لاستعماله في بعض ما وضع له أولاً، والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص إنما كان حقيقياً لمصاحبته للبعض الآخر اهـ. وفيه دلالة على موافقة الأشبه على استعماله في بعض ما وضع له أي في بعض أفراد معناه أي بعض جملة الأفراد التي هي معناه، ولهذا لما ذكر العضد دليل الأشبه المذكور قال: الجواب

كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له اهـ.

قلت: ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بأن ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لأنه بمنزلة قضايا متعددة، ولهذا كانت دلالته على كل فرد مطابقة كما تقدم. ثم قال العضد عقب ما تقدم: وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله اهـ. قال المولى التفتازاني في قوله «وقد يقال اعتراض» أي على الجواب وهو غير موجه لأن حاصل الجواب أن يقال: التناول لا يوجب كونه حقيقة لأن كون اللفظ حقيقة أو مجازاً أمر إضافي مختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولاً للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقية، بل من حيث إنه مستعمل في ذلك المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة، فالقول بأنه كان متناولاً له حقيقة مجرد عبارة اهـ. ولما استدل العضد على مختار ابن الحاجب الذي هو قول الأكثر وهو أنه مجاز مطلقاً بقوله: لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركاً بينهما واللازم منتفٍ. أما الملازمة فلأنه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له في المعقول والمفروض أنه حقيقة فيه فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك. وأما بطلان اللازم فلأن الفرض وقع في مثله اهـ. أجاب عنه بقوله: وقد يقال إرادة الاستغراق باقية إذ المراد بقول القائل «أكرم بني تميم الطوال» عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال، سواء عمهم الطوال أو خص بعضهم، ولذلك تقول أما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير إلى بني تميم لا إلى الطوال منهم. وأيضاً لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ بل بالوضع والاستعمال الأول وإنما طرأ عليهم عدم إرادة الخروج بخلاف المجاز اهـ. وقوله «والبعض مخالف له» أي للعموم في المعقول أي المفهوم يعني ثبت كونه حقيقة في العموم من حيث هو عموم وهو لايصدق على البعض فلا يكون إطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنوياً، بل يتعين الاشتراك اللفظي وهو خلاف ما فرض. وكونه ظاهراً في العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله «إن الفرض وقع في مثله» أي فيما ليس مشتركاً لفظياً. كذا في حواشي السعد. فإن قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما في الجنسية أجيب أولاً بأن المشترك المعنوي لا يكون ظاهراً في بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم لكن اللفظ ظاهر في الاستغراق، ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة في الاستغراق لأنه إنما يكون كذلك لو كان استعماله في الاستغراق أكثر وهو على العكس إذ لا عام إلا وقد خص أي إلا ما استثني، وثانياً بأنه لو كان حقيقة في الجنس مطلقاً لا في استغراقية الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة، وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ. وقوله: «وقد يقول الخ» جواب عن الدليل بوجهين: قال السعد: حاصل الأوّل أنا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به

والد المصنف **(والفقهاء)** الحنابلة وكثير من الحنفية وأكثر الشافعية لأن تناول اللفظ للبعض الباقي في التخصيص كتناوله له بلا تخصيص، وذلك التناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً **(وقال)** أبو بكر **(الرازي)** من الحنفية حقيقة **(إن كان الباقي غير منحصر)** لبقاء خاصة العموم وإلا فمجاز **(وقوم)** حقيقة **(إن خص بما لا يستقل)** كصفة أو

خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك. وحاصل الثاني أنه لو سلم إرادة الباقي فبالاستعمال الأول الطارىء عليه عدم إرادة القدر الذي أخرج من المجموع، وحينئذ يتوجه على الدليل أنا لا نسلم أنه لو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركاً لفظياً، وإنما يلزم لو كان بوضع ثانٍ واستعمال ثانٍ قال: فقوله «لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثانٍ» يعني بوضع شخصي ليلزم الاشتراك أو نوعي ليلزم المجاز، ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى. وبذلك يعلم أن قوله «وأيضاً فلم يرد» جواب على التنزل.

واعلم أن قوله «إذ المراد بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال» يقال على قياسه إن المراد بقوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ مع ما ورد أنه لا يقتل أهل الذمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من أهل الذمة، وعلى هذا القياس في سائر المواضع. إذا تقرر ذلك فاعلم أن الوجه الأول الموافق لقول المصنف عمومه مراد تناولاً لا حكماً والمؤيد له من أحسن ما يوجه به الأشبه المذكور ويفرق به بين العام المخصوص، والذي أريد به الخصوص حيث قطع بمجازية الثاني واختلف في مجازية الأول كما تقدم. وكذا الوجه الثاني وإن لم يوافق قول المصنف المذكور «من أحسن ما يوجه ويفرق به» كما ذكر، ويمكن حمل عبارة الشارح عليه وقد اختار الكوراني الأشبه المذكور لكنه علله بما لا يخفى ما فيه على المتأمل. حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندي ثم قال: ونحن نذكر الدليل على المختار وهو أنه حقيقة في الباقي ونشير إلى الجواب عن شبهة المخالف فنقول: إذا قيل «جاءني الرجال إلا زيداً» فقد أردنا بالرجال جميع الأفراد قطعاً وإلا لم يكن مستغرقاً فلا يصح الاستثناء وهو باطل إجماعاً. وإذا كان المراد الأفراد بأسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة وخروج بعض الأفراد من الحكم لا دخل له في كون اللفظ حقيقة أو مجازاً انتهى. وأقول: لا يخفى أن الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوّة له لأنه مع عدم إثباته بدليل يجوز الفرق بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد، وإن من يذهب إلى أن لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا المستثنى مجازاً كما سيأتي عن الأكثرين لا ينهض عليه شيء من هذه المقدمات التي أطنب بها وزعم القطع فيها لأن جميعها ممنوعة عنده، وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة الاستثناء مطلقاً. ثم اشتغل بتقرير أدلة بقية الأقوال والجواب عن أدلتها بما يحتاج إلى التأمل فليتأمل فيه من أراد.

قوله: **(إن كان الباقي غير منحصر لبقاء خاصة العموم)** أقول: يرد عليه أن ما ادعاه من

شرط أو استثناء لأن ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر إليه فقط **(وإمام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه)** أي هو باعتبار تناوله البعض حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز وفي نسخة «باعتباري» بلا نون مضافاً وهو أحسن **(والأكثر مجاز مطلقاً)** لاستعماله في بعض ما وضع له أوّلاً والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص إنما كان حقيقياً لمصاحبته للبعض الآخر **(وقيل)** مجاز **(إن استثنى منه)** لأنه يتبين بالاستثناء الذي هو إخراج ما دخل أنه أريد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى بخلاف غير الاستثناء من الصفة وغيرها فإنه يفهم ابتداء أن العموم بالنظر إليه فقط. **(وقيل)** مجاز **(إن خص بغير لفظ)** كالعقل بخلاف اللفظ والعموم بالنظر إليه فقط **(و)** العام **(المخصص قال الأكثر حجة)** مطلقاً لاستدلال الصحابة به من غير نكير **(وقيل إن خص بمعين)** نحو أن يقال «اقتلوا المشركين إلا أهل الذمة» بخلاف المبهم نحو «إلا بعضهم» إذ ما من فرد إلا ويجوز أن يكون هو المخرج. وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد. وما اقتضاه كلام الآمدي وغيره من

أن خاصة العموم عدم الانحصار إن أراد به عدم الانحصار في الواقع لزم خروج ما لا يحصى من صيغ العموم عن أصل العموم كما لو قيل كل أو جميع أهل القرية فعل كذا وكانوا في الواقع مائة، أو كل أو جميع رمان البستان أخذه زيد وكان مائة مثلاً مع أن هذه الصيغ صيغ عموم بلا إشكال إلا أن يخالف في ذلك وهو في غاية البعد. وإن أراد به عدم الانحصار باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لأصل أفراده ولباقيها بعد التخصيص. ثم رأيت العضد قرر هذا القول بقوله قال يعني الرازي: معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد، وإذا كان الباقي غير منحصر كان عاماً. وأجاب بقوله: الجواب منع كون معناه ذلك أي كونه دالاً على غير منحصر، بل معناه تناوله للجميع أي جميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار لغيره أي للبعض لأن البعض غير الكل فكان مجازاً، ولا يخفى أن هذا منشؤه اشتباه كون النزاع في لفظ العام أو في الصيغ اهـ. أي لأن تقريره إنما هو في لفظ العموم لا في الصيغ التي للعموم، والبحث إنما هو في الصيغ. قال السعد: وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض انتهى. قوله: **(وهو أحسن)** أي لأنه مع كونه أخصر مستغنٍ عن حذف المضاف إلى التناول والاقتصار أي اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لأن التناول والاقتصار معتبران لا اعتباران.

قوله: **(وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد)** فيه أمران: أحدهما قال شيخنا العلامة: هذا الجواب غير دافع لدليل الأول إذ حاصل الدليل أن كل فرد يجوز أن يكون هو البعض المخرج فلا يجوز العمل بالعام في فرد واحد فضلاً عن أكثر لقيام الاحتمال في كل واحد، فالاحتمال المانع إنما هو في خصوصيات الأفراد لا في كميتها، فبقاء واحد بل بقاء جميعها إلا واحداً لا يرفع الاحتمال فليتأمل انتهى. وأقول: بل هو دافع لذلك الدليل، وتوجيه ذلك أن

....

قوله «إلا بعضهم» مثلاً دل قطعاً على خروج البعض، ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه، ويحتمل عدم ذلك، فخروج بعض مّا محقق وكون الخارج متعدداً أو مخصوصاً في الواقع مشكوك فيه فعملنا بالمحقق وألغينا المحتمل لأنه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الأفراد والأصل عدم خروج شيء منها فلا يخرج شيء منها إلا بدليل أقوى من ظهور العام، فعملنا بالمحقق لأنه أقوى منه وطرحنا المشكوك فيه لأنه دونه. هذا مقصود المجيب وإن أجمل في العبارة. وقد يقرّر التوجيه بوجه آخر وهو أن لفظ البعض له مفهوم كلي صادق بأي فرد فيكون ظاهراً في أي فرد لأن اللفظ إذا أطلق كان ظاهراً في مفهومه. ومما يوضح ذلك أنه مفرد له مفهوم كلي وقد أضيف لمعرفة فيكون عاماً بمعنى أي بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لأنه حينئذ ينافي المستثنى منه ويقتضي رفعه بالكلية كما هو ظاهر، وحينئذ فيخرج عن العهدة بأي فرد. نعم قضية هذا التوجيه أنه يجوز ترك أكثر من فرد واحد حتى لو قيل «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» جاز ترك القتل بالنسبة لأفراد كثيرة، وقضية الأول خلافه وهو الموافق لقول الشارح «إلى أن يبقى فرد» ولما سيأتي عن المصنف في شرح المنهاج من قوله «إلى أن يبقى فرد واحد» انتهى. فإن قلت: لفظ البعض مجمل وإجمال المستثنى يوجب إجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به. قلت: لا نسلم أنه مجمل بل هو عام كما تقرر، ومما يدل على عدم إجماله أنه لما عدّ الإمام في المحصول من العام المخصوص بدليل منفصل مجهول ثم مثله بما إذا قال رسول الله ﷺ في قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ المراد منه بعضهم لا كلهم. قال القرافي في شرحه: لا بدّ أن يقال بعضهم معين، أما لو قال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجملاً بل يخرج عن العهدة بواحد لأنه يصدق عليه أنه بعض كسائر المطلقات انتهى. لكن ما دل عليه كلامه من أنه من قبيل المطلق لا العام فيه نظر، ويؤيد ذلك أنه لو قيل ابتداء «اقتلوا بعض المشركين» لم يكن فيه إجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر. فالحاصل أن المراد بالمبهم ههنا ما لا إجمال فيه مما له ظاهر كما نبه عليه الشارح بالمثال والإبهام لا يستلزم الإجمال وإلا كان قولك «أكرم رجلاً» مجملاً ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر. نعم مثل المولى التفتازاني للمخصوص بمجمل بقوله: هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله واقتلوا المشركين إلا بعضهم انتهى. وفيه نظر ويعارضه ما تقرر عن القرافي إلا أن فرضه فيما إذا أريد بالمخرج معين في الواقع وهذا بخلاف نحو ﴿إلا ما يتلى عليكم﴾ [المائدة: ١] فإنه إشارة إلى معين في الواقع وهو ما يذكر في المستقبل، فما لم يذكر لم يعرف إذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به، وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لأن الجهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه، وإذا تقرّر ذلك ظهر لك اندفاع ما أورده الشيخ وكون هذا الجواب دافعاً للدليل المذكور، وأنه لا منافاة بين ما اعتمده المصنف هنا من حجية العام المخصوص ولو بمبهم كما اقتضاه كلامه، وما اعتمده في مبحث المجمل من إجمال نحو ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم﴾ [المائدة: ١] خلافاً لما يتوهم من المنافاة بينهما.

....

والحاصل أن المبهم قسمان: ما له ظاهر وهو محمل ما هنا، وما لا ظاهر له وهو محمل ما يأتي، وهذا الجواب أولى مما أجاب به الشيخ عن المنافاة بعد أن أوردها، وذلك لاشتماله على التوجيه. وتحقيق الفرق بين نحو «إلا بعضهم» ونحو «إلا ما يتلى عليكم» وإثبات ظهور الأول عند الإطلاق بخلاف جوابه فإنه لا يفيد شيئاً من ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما. نعم يرد هنا بعد ذلك كله أنه إذا كان نحو قوله «إلا بعضهم» من العام فقد تعارض عموم المستثنى منه وعموم المستثنى، فتخصيص الأول بالثاني والاكتفاء في الثاني بفرد واحد دون الأول مشكل يحتاج إلى مرجح إلا أن يجاب بأن المستثنى منه هو الأصل والمستثنى إنما ذكر بالتبعية لتقييده والأصل أولى بالاعتبار في نفسه وفي صفته أو بما تقدمت الإشارة إليه من أن العموم في المستثنى بمعنى أي بعض، وفي المستثنى منه بمعنى كل واحد. يورد عليه أن هذا مسلم إذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان على وجه الاستقلال كما لو قيل «اقتلوا المشركين» وقيل قبله أو بعده «لا تقتلوا بعض المشركين» إلا أن يجاب بأن اللائق بلفظ الجميع في الأول ولفظ البعض في الثاني أصالة جانب العموم ويبقى الكلام فيما لو قيل مثلاً «اقتلوا بعض المشركين» وقيل أيضاً «لا تقتلوا بعض المشركين». والظاهر أنه يكفي في كل منهما مطلق البعض. ثم ظهر لي ضعف ذلك كله وعدم الحاجة إليه، بل يكفي في الجواب أنَّ المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليتأمل. والأمر الثاني أن الكمال أطال هنا بما حاصله أن قول الشارح «وأجيب بأنه يعمل به إلى أن يبقى فرد» يدل على أنه قد قيل بذلك أعني أنه يعمل به إلى أن يبقى فرد، وأن ذلك مرضي عند المصنف، وأنه ليس كذلك إذ لم يقل أحد بذلك وإنما أبداه المصنف احتمالاً واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها: ولو قيل يحتج به إلى أن يبقى فرد فلا يحتج به فيه كان على ضعفه أوجه انتهى. وأقول: أما اعتراضه بأنه لم يقل أحد بذلك فيرده أن قول الشارح «وأجيب أكثر» ما يدل على أن غيره أعني غير الشارح أجاب بذلك ولا دلالة فيه على خصوص المجيب ولا أنه غير المصنف، وهذا الذي دل عليه صحيح فإن غير الشارح أجاب بذلك وهو المصنف على أنه يحتمل أن غير المصنف أيضاً أجاب بذلك ولم يطلع عليه المصنف ولا الكمال، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح فأخذه من عبارة شرح المختصر أنه لم يقل بذلك أحد وبناء اعتراضه على ذلك ليس في محله. وأما اعتراضه بأن هذا غير مرضي عند المصنف فهو مبني على التقصير والوقوف مع عبارة شرح المختصر التي حكاها وعدم مراجعة غيرها وإمعان التأمل وإلا فعبارة المصنف في شرح المنهاج مصرحة بأن هذا الجواب مرضي عنده حيث قال: ويتجه عندي أن يقال يحتج به إلى أن يبقى فرد واحد فلا يحتج به انتهى. وعبارته في جمع الجوامع الذي هو مشروح الشارح مصرحة بأن محصل هذا الجواب مرضي عنده حيث نقل الحجية مطلقاً عن الأكثر وبدأ بها وحكى غيرها الذي منه التفصيل بين أن يخص بمعين فيحتج به أو بمبهم فلا حكاية الأقوال المرجوحة، وذلك

الاتفاق على أنه في المبهم غيرُ حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه أنه حجة فيه (وقيل) حجة (إن خص بمتصل) كالصفة لما تقدم في أنه حينئذ حقيقة من أن العموم بالنظر إليه فقط بخلاف المنفصل فيجوز أن يكون قد خص به غير ما ظهر فيشك في الباقي (وقيل) هو حجة في الباقي (إن أنبأ عنه العموم) نحو «فاقتلوا المشركين» فإنه ينبىء عن الحربي لتبادر الذهن إليه كالذمي المخرج بخلاف ما لا ينبىء عنه العموم نحو ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] فإنه لا ينبىء عن السارق لقدر ربع دينار فصاعداً من حرز كما لا ينبىء عن السارق لغير ذلك المخرج إذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل إلا من الشارع فالباقي في نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر (وقيل) هو حجة (في أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين لأنه المتيقن وما عداه مشكوك فيه لاحتمال أن يكون قد خص، وهذا مبني على قول تقدم أنه لا يجوز التخصيص إلى أقل من أقل الجمع مطلقاً (وقيل غير حجة مطلقاً) لأنه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ما ظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين إلا بقرينة. قال المصنف: والخلافي إن لم نقل أنه حقيقة فإن قلنا ذلك احتج به جزماً (ويتمسك بالعام في حياة النبي ﷺ قبل البحث عن المخصص) اتفاقاً كما قاله الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني (وكذا بعد الوفاة) خلافاً لابن سريج ومن تبعه في قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص وأجيب بأن الأصل عدمه وهذا الاحتمال منتفٍ في حياة النبي ﷺ لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع فيما ورد لأجله من الوقائع وهو قطعي الدخول لكن عند الأكثر كما

صريح في أن الأرجح عنده الحجية وإن خص بمبهم، وحينئذ يحتاج لهذا الجواب على ما تبين فيه. فتحصل من ذلك أن المصنف مشى على هذا الإطلاق في جمع الجوامع وعلى هذا الجواب المناسب لما مشى عليه في جمع الجوامع في شرح المنهاج، فأي إشكال مع ذلك على الشارح: والله الموفق.

قوله: (فإن قلنا ذلك احتج به جزماً) أقول: فيه نظر لأن المعنى الذي تمسك به من نفي الحجية مطلقاً موجود بتقدير كونه حقيقة أيضاً كما هو ظاهر، ولا يخفى أن ظاهر كلامهم خلاف ما قاله المصنف، والظاهر أن ما قاله من بحثه كما يفهمه تعبيره في شرح المنهاج بقوله يشبه أن هذه المسألة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وإن من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة انتهى فليتأمل. قوله: (في حياة النبي) أي في زمان حياته. قوله: (في قوله) لم يقل «في قولهم» أو «في قولهما» لأن غير ابن سريج تبع له في هذا القول ويحتمل تعلق في قوله يتبعه. قوله: (بأن الأصل) أي المستصحب قوله: (لأن التمسك بالعام إذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لأجله من الوقائع وهو قطعي الدخول) أقول فيه أمران: الأول أنه أراد بقوله بحسب الواقع دفع ما يورد من إمكان ورود العام في حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة، أو على واقعة

....

ثم ترد واقعة أخرى يراد العمل به فيها لكن لباحث منع كلية هذه الدعوى، فرب عام لا يكون وارداً على واقعة أو يكون وارداً على واقعة ثم ترد أخرى يراد العمل به فيها. فإن قلت: يتصور إرادة التمسك بالعام بعد وفاته عليه أفضل الصلاة والسلام أيضاً في واقعة الورود فينبغي القطع حينئذ بجواز التمسك خلافاً لإطلاق المصنف جريان الخلاف. قلت: لا نسلم تصور ذلك لأن الواقع في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بنحو خصوص ذي الواقعة وزمانها، فالموجود بعد واقعة أخرى لا واقعة الورود. ثم رأيت شيخ الإسلام قال ما نصه: لا يخفى أن الدليل أخص من المدلول لأنه إنما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لأجله في حياة النبي دون التمسك به فيما بعده من الوقائع في حياته ودون التمسك بما ورد لا على واقعة في حياته. وغاية ما يوجه به كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طرد اللباب انتهى. وأقول: لا يخفى ما فيه فإن قوله «دون التمسك به فيما بعده الخ» إن أراد به أنه إذا أريد التمسك بالعام فيما وقع بعد حياته عليه أفضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع في حياته كان هذا من محل الوفاق ففيه نظر، لأن هذه واقعة أخرى غير واقعة الورود، وأما إلحاقها بواقعة الورود طرد اللباب فإن بناه على أنها قطعية الدخول أيضاً فهو ممنوع وإلا لم يتجه الإلحاق. وما ذكره من إلحاق ما ورد لا على واقعة بما تناوله الدليل ففي غاية الإشكال إذ لا يقطع بالدخول في شيء من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى، فالوجه أنه لو وقع في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام في واقعة أخرى غير ما ورد العام عليها أو ورد العام في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام لا على واقعة أن يجري في ذلك هذا الخلاف. لأن الدخول في ذلك ظني ولو وقعت حادثة في حياته عليه أفضل الصلاة والسلام فورد العام عليها ولم تفعل إلا بعد وفاته لكون فعلها على التراخي فالوجه القطع بجواز التمسك بالعام فيها قبل البحث لأن دخولها قطعي وهو ظاهر. والأمر الثاني أن كون مورد العام قطعي الدخول إنما يمنع التخصيص وإخراجه من حكم العام لكنه لا يمنع النسخ بل النص الخاص القطعي مما يقبل النسخ. فإن أراد بقوله «يتمسك» بالعام قبل البحث عن المخصص أن التمسك به لا يتوقف على البحث عن المخصص لكنه يتوقف على البحث عن غيره، وإن كان ذلك غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن المخصص لأن المراد على هذا بحسب المعنى إنما هو امتناع التمسك قبل البحث. وإن أراد أن التمسك لا يتوقف على البحث مطلقاً فهو مشكل مع احتمال الناسخ والقطع بالدخول لا يمنع النسخ فإنهم إنما اتفقوا على عدم وجوب البحث نظراً لعدم إمكان التخصيص فلا فائدة في البحث إذ المقصود به ليس إلا طلب المخصص وهو ممتنع لكن قضية النظر إلى ذلك أن لا يتفقوا على عدم الوجوب لإفادة البحث عن الناسخ لإمكانه اللهم إلا أن يجاب بأنه نادر فلم يلتفتوا إليه. فالحاصل أن التخصيص وإن كان كثيراً بل غالباً لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والنسخ وإن كان ممكناً لكنه نادر فلم يلتفت إلى احتماله فليتأمل.

سيأتي وما نقله الآمدي وغيْره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبي إسحق الخلاف فيه وعليه جرى الإمام الرازي وغيره ومال إلى التمسك قبل

قوله: (**وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق وعلى ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الأستاذ والشيخ أبي إسحٰق الخلاف فيه**) اعترضه الكمال بأنهما إنما حكياه عن الصيرفي ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال إمام الحرمين في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي: وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد إلى آخر ما أطال به الكمال. وأقول: قال المصنف في شرح المنهاج: هل يجوز أن يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص؟ فيه مذهبان: أحدهما الجواز وهو قول الصيرفي وإليه مال الإمام. والثاني المنع وهو قول أبي العباس بن سريج. واعلم أن إثبات الخلاف في هذه المسألة على هذا الوجه هو إيراد الإمام يعني الرازي وجمهور أتباعه، وادعى جمع من المتأخرين أن ذلك غير معروف بل باطل محتجين بأن الذي قاله الغزالي فمن بعده كالآمدي وغيره أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص إجماعاً قالوا: وليس خلاف الصيرفي إلا في وجوب اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به، وإذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد. هكذا نقله عنه إمام الحرمين ثم الآمدي وغيره. واشتهرت هذه المقالة حتى تولعت الألسن بأن هذا المكان من غلطات الإمام. وأنا أقول: قد سبق الإمام لهذا النقل الثقة الثبت الشيخ أبو إسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه: إذا وردت هذه الألفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة إلى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها؟ اختلف أصحابنا فقال أبو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل بموجبها انتهى. وكذلك الأستاذ أبو إسحٰق في أصوله الذي انتخبه والذي أيده الله ولفظه: قيل يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الأصول الممهدة لجواز أن يكون فيها ما يخصصه. وأفاد الأستاذ أن الخلاف ليس إلا فيما بعد وفاة النبيّ ﷺ، أما إذا ورد في عهده وجبت المبادرة إلى الفعل على عمومه. وقد بان بهذين النقلين أن ما نقله الإمام غير مستنكر وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم. ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد فإنه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حصل تحته. قال إمام الحرمين: إنه عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، قال وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد انتهى وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فإنه ذو وجه ظاهر وجيه انتهى كلام المصنف في شرح المنهاج باختصار وهو مصرح كما نرى بأن الذي حكاه الأستاذ والشيخ أبو إسحق عن الصيرفي هو العمل بالعام وإن الذي رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو كذلك فإن هذا هو الذي في البرهان ولفظه مسألة إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفي من أئمة الأصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم

البحث، واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الإمام الرازي وغيره. واقتصر الآمدي وغيره في النقل عن الصيرفي على وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص. وعلى قول ابن سريج لو اقتضى العام عملاً مؤقتاً فضاق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم احتياطاً أو لا. خلاف حكاه المصنف عن حكاية ابن الصباغ وذكره هنا أولاً بقوله «وثالثها إن ضاق الوقت ثم تركه» لأنه ليس خلافاً في أصل المسألة **(ثم يكفي في البحث)** على قول ابن سريج **(الظن)** بأن لا مخصص **(خلافاً للقاضي)** أبي بكر

فيها على جزم ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذاك وإن تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحينئذ فاستدلال الكمال على أن من حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال إمام الحرمين الخ في غير محله لأن الذي قاله إمام الحرمين إنما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب العمل الذي حكاه عن الصيرفي هذان الأستاذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وأين أحدهما من الآخر على أنه لو صح عدم اعتداد حاكي الاتفاق عورض باعتداد هذين الاستاذين ومن وافقهما فللّه در هذا الشارح. قوله: **(فإن قلت)** القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث الذي مشى عليه المصنف ينافي ما مشى عليه في مبحث البيان الآتي من جواز تأخير البيان عن وقت الورود. قلت: لا نسلم ذلك وإنما ينافيه لو لزم بناؤه على منع تأخير البيان وليس كذلك لجواز بنائه على مدرك آخر بجامع الجواز هناك وهو أن العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والأصل عدمه فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال. فإن قلت: فلا فائدة في القول بجواز تأخير البيان. قلت: بل من فوائده فيما نحن فيه كون العموم ظنياً لا قطعياً فتثبت له أحكام الظنيات والحاصل أن جواز تأخير البيان غايته أنه يوجب احتمال المخصص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن به فيعمل به كسائر الظنيات وبما تقرر يندفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفي هنا تناقض ما ارتضاه في مبحث البيان الآتي من جواز التأخير عن وقت الورود فليتأمل. قوله: **(مدفوع)** قال شيخنا الشهاب أي نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اهـ. وأقول: فيه نظر والذي يظهر صحة ظاهر العبارة ومعنى دفع منقوله الذي هو الاتفاق المذكور عدم الاعتداد به والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل تعلق الدفع بنقله ليس إلا باعتبار المنقول لتحقق نفس النقل قطعاً فليتأمل. قوله: **(ثم تركه لأنه ليس خلافاً في أصل المسألة)** أقول: أي وذكره كما كان أو لا يفهم أنه خلاف في أصل المسألة وبه يعلم اندفاع اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يخفى إن ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف أو لا يقتضي أن يكون خلافاً في أصل المسألة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافاً في أصل المسألة انتهى وجه اندفاعه أنه لم يعلل بمجرد كونه ليس خلافاً في أصل المسألة غاية الأمر أنه حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق. بقي: أن هذا لا يقتضي تركه مطلاقاً فهلا ذكره تفريعاً على المقابل كأنه

الباقلاني في قوله «لا بدّ من القطع» قال: ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الأئمة من غير أن يذكر أحد منهم مخصصاً (المخصص) أي المقيد للتخصيص (قسمان الأول

من تفريعاته الحسنة. قوله: (واشتهار كلام الأئمة) أي على ذلك العام. قوله: (المخصص قسمان) قال الكوراني لما فرغ من بيان التخصيص وأحكامه شرع فيما يحصل به التخصيص وهو في التحقيق إرادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الإرادة حقيقة عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص إلا المعنى الثاني فذكر المصنف أنه قسمان متصل وهو خمسة أقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبدل البعض وقسم بعض الفضلاء إلى المستقل وغيره ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا أولى مما ذكره المصنف لأن الاتصال ليس بواجب لا لفظاً ولا زماناً وتلك العبارة توهمه انتهى كلامه. وفي النسخة الواقعة لي سقم. وأقول: مجرد الانقسام إلى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا حمله الشارح عليه حيث قال الأوّل المتصل أي ما يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام انتهى فأشار إلى أن المراد بالمتصل ما يفتقر إلى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بأن يقارن العام قد يقتضي خلاف ذلك لصدقه بقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا أهل الذمة فإن قوله لا تقتلوا أهل الذمة مخصص مقارن للعام مع أن الظاهر أنه ليس من المتصل اللهم إلا أن يريد بقوله بأن يقارن العام معنى بأن يحتاج إلى مقارنته لعدم تأتي انفراده عنه فيخرج ما ذكر لأنه لا يحتاج إلى مقارنته لتأتي انفراده عنه وأن اتفقت مقارنته له في الزمن ثم رأيت قول شيخنا الشهاب قوله بأن يقارن العام كأنه قيد لإفادة المتصل التخصيص انتهى. فليتأمل والأوجه أن قوله بأن يقارن العام تصوير للإتيان بالمتصل لأنه لما أريد به غير المستقل لم يتصور الإتيان به إلا مع المقارنة لكن يحتمل أن يراد المقارنة ولو لمعناه بأن تقارن إرادة الإخراج وأن تأخر الدال عليه وسيأتي عن مقتضى كلام العضد ما يوافقه في غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتي للمصنف من تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط أن ينوي في الكلام وما علل به أعني الكوراني الأولوية من أن الاتصال ليس بواجب لفظاً ولا زماناً قد يمنع بتصريح المصنف بوجوب الاتصال في الاستثناء والشرط وتصريح غيره بذلك في الباقي كما سيأتي بيانه. واعلم أن ههنا أمرين أحدهما الاتصال في الزمان بالنسبة لصاحب الكلام في إتيانه به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال الذي صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله أنه يشترط في الاعتداد بهذه المخصصات إتيانه بها متصله بما قبلها إعادة فلو انفصلت فلا أثر لها والثاني الاتصال في الزمان باعتبار وصولها الغير المتكلم وهذا ليس بشرط فإن أراد بالاتصال الذي نفاه الأول فهو ممنوع أو الثاني فهو مسلم ولا يجد به شيئاً وأما ما ذكره من أن المخصص في الحقيقة هو الإرادة فقد ذكره الإمام وسيأتي ما فيه. قوله: (أي المفيد للتخصيص) أي الشي المفيد لا اللفظ المفيد لما سيأتي أن يكون غير لفظ كالعقل والحس قال شيخ الإسلام إطلاق المخصص على الدليل المفيد لذلك مجاز شائع وإن كان

المتصل) أي ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بأن يقارن العام **(وهو خمسة)** أحدها **(الاستثناء)** بمعنى الدال عليه. **(وهو)** أي الاستثناء نفسه **(الإخراج)** من متعدد **(بإلا أو إحدى أخواتها)**

المخصص حقيقة هو فاعل التخصيص وقول الإمام الرازي ومن تبعه أنه حقيقة إرادة المتكلم فيه وقفة وكان ذلك سرى إليهم من قول المتكلمين الإرادة صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل ومعلوم أن ذلك لا يستلزم ما قالوه اهـ. وذكر الكمال نحوه وفيه أمور الأول أنه قف تمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم في كلام الكوراني ويؤيده أنه المتبادر عرفاً من المخصص والثاني أن صريحه أن التفسير بالمفيد يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله أي المفيد احتراز عن الشخص المخصص انتهى. وقد ينظر في ذلك بأن كلا من المخصص والمفيد للتخصيص يصدق على الفاعل نعم يستعان على الاحتراز بملاحظة قوله قسمان الخ. والثالث أن ما حكاه عن الإمام ومن تبعه أنه حقيقة إرادة المتكلم ليس بعيداً إذ ثبوت الحكم لبعض الأفراد وانتفاؤه عن البعض الآخر فرع إرادة المتكلم ذلك إذ الوجه أن المراد بالمتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان المذكور غير لازم، وبتقديره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة لذلك.

قوله: **(بمعنى الدال عليه)** فيه أمران: الأوّل قال المولى التفتازاني: وينبغي أن يعلم أنا إذا قلنا: «جاءني القوم إلا زيداً» فالاستثناء يطلق على إخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد «إلا» وعلى مجموع لفظ «إلا زيداً» وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسير فيجب أنه يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الأربعة انتهى. وبه ينظر في قول شيخ الإسلام أفاد به أن للاستثناء معنيين الخ. بل ينبغي أن يقال إن للاستثناء معاني أو أربعة معانٍ، والثاني أنه ذكر الكمال أنه نبه بهذا على أن المخصص هو الاستثناء بمعنى أدوات الإخراج، وأقول: اقتصاره على مجرد كون ذلك تنبيهاً على ما ذكر لا يفيد كبير فائدة، بل لا بدّ من توجيه كون المخصص هو الاستثناء بمعنى الأدوات لا بمعنى الإخراج وإلا فلقائل أن يقول: ما المانع من إبقائه على ظاهره أعني أن يكون بمعنى الإخراج إذ الإخراج يفيد التخصيص لأنه يستلزمه فإن إخراج بعض أفراد العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعلم أن الإخراج ليس عين التخصيص بل هو مستلزم له. فإن قيل: يمنع من إبقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فإن الكلام في المخصص المتصل. قلت: بعد تسليم أن الإخراج نفسه لا يوصف بالاتصال يوصف به باعتبار الدال عليه. فإن قيل: هذا تكلف، قلت: بعد التسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجعه وإن كان الاستخدام من المحسنان البديعية. قوله: **(بإلا أو إحدى أخواتها)** أقول: ظاهر العبارة غير شامل للإخراج بنحو «استثني وأخرج» على لفظ المضارع فإن كان كذلك فهو

نحو «خلا» و«عدا» و«سوى» صادراً ذلك الإخراج مع المخرج منه (من متكلم واحد وقيل مطلقاً) فقول القائل «إلا زيداً» عقب قول غيره «جاء الرجال» استثناء على الثاني لغو على

ملحق بالإخراج بها في الحكم. قوله: **(صادراً)** دفع به توهم تعلق من متكلم واحد بإخراج وهو فاسد إذ المتكلم مخرج على اسم الفاعل لا مخرج منه. وقوله «مع المخرج منه» دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الإخراج منها من متكلم واحد والمخرج منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد.

قوله: **(من متكلم واحد)** قال الكوراني: قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام المصنف دال على أن المختار هو الأوّل وليس كذلك، لأن الكلام صدور جزأيه أعني المسند والمسند إليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة. ثم هنا تدقيق آخر وهو أن القائل «إلا زيداً» بعد قول من قال «جاء الرجال» مستلزم للحكم بالمجيء على من عدا زيداً بلا ريب وإذا حكم فالاستثناء لم يقع إلا في ذلك الكلام المقدر غايته لم يذكر للعلم به، فاشتراط متكلم واحد وجه له إذ لم يتصور من متكلمين وما ذكروه كلام ظاهري لا غناء فيه اهـ. أقول: أما قوله: «وليس كذلك لأن الكلام الخ» فهو ليس بشيء لأنه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يزد في استناده في ذلك على نقله اختيار خلافه عن بعض المحققين من النحاة، ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان أن مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لأن مجرد قول عالم لا يرد قول عالم آخر، ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف خلافه إذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على أنه لا يلزم من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء، سواء جعلنا الخلاف فيه من جهة اللغة أو من جهة الاصطلاح إذ كل منهما أمر نقلي والقياس فيه ضعيف فتأمل ذلك واعجب من هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل إنا لله وإنا إليه راجعون. وأما التدقيق الذي ذكره وأطنب فيه فالرد به من الطراز الأوّل لأنه لم يزد في إثباته على مجرد الدعوى كما ترى مع أنه يمكن رده. أما أولاً فما ادعاه من عدم وقوع الاستثناء إلا في كلام مقدر ممنوع كلياً لم لا يمكن أن يأتي كل من المتكلمين بما نطق به قاصداً ربطه بما نطق به الآخر من غير اعتبار تقدير ولا تعويل عليه، وإذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع أنه ليس منسوباً إليه إلا باعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى وإلا فهو غير صادر عنه جاز أن يعتمد فيه على ما نطق به غيره. ولما أورد بعض الفضلاء إشكالاً وصفه بأنه صعب وهو أن في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي. وللعالم بالقرآن أن يقدر ما يحتاج إليه من غير نكير، فالمحذوفات في كلام الله المقدرة لا شك أنها كلام البشر لأن القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله بتوسط الملك فيلزم أن يكون

الأول. ولو قال النبي ﷺ «إلا أهل الذمة» عقب نزول قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾

الكلام القديم المعجز محتاجاً إلى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان، والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز، والمركب من القديم والحادث حادث، والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله ولا يخرجه عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اهـ.

أجاب شيخنا الشريف بقوله: ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر اهـ. أي لإفادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة السياق والقرائن على المحذوف، فقد اتفق المستشكل والمجيب على أن المحذوف ليس من كلام الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وإن كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى وذلك لتوجه المنع على قوله «والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز» فإن مجموع القرآن معجز مع أنه مركب من المعجز كالثلاث آيات، وغير المعجز كالآية والآيتين، وكل سورة منه معجزة مع أنها مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن أجزاء كل منهما غير معجز مطلقاً. وقوله «والمركب من القديم والحادث حادث» فإن القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم فقط. فإن قيل: قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا: هذا إنما يستلزم كونه معلوماً لا كونه كلاماً له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل بقوله «والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله» إلى قوله «ظاهر البطلان» إن اعتقد ما أفاده هذا الكلام. نعم استدل الدماميني في شرح التسهيل على استحالة صدور الكلام من متكلمين بأن كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه إلى الآخر والنسبة أمر نفسانيّ لا يقبل التجزي ولا يقوم إلا بمحل واحد اهـ. وهذا يجري مثله هنا لنظير ما احتج به، ويمكن دفعه بأنه لا يلزم من صدور الكلام من متكلمين تجزي النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بمحلين، بل يقوم بذهن كل من المتكلمين نسبة شخصية. فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فإنه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن فيه بمنزلة كلامين إذ يجوز كون كل من المتكلمين قد اعتبر ما نطق به الآخر ولاحظ ربطه بما نطق به هو كما يعتبر ربط المقدر بما نطق به، والمنازعة في إمكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت إليها.

غاية ما في الباب أنه لم يثبت للمجموع الصادر منهما حكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة، وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد أجزائه، ولا ينافي اتحاده، وحينئذ فما ادعاه من الاستحالة ممنوع. وأما ثانياً فسلمنا عدم وقوع الاستثناء إلا في كلام مقدر لكن ذلك لا ينافي إمكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما بأحد الجزأين قائماً مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الأحكام المتعلقة بالألفاظ التي لا يكتفي فيها بالمقدرات كما في الطلاق، فقد تقرر فيه عند الشافعية أنه لو قال قائل لزوجته

[التوبة: ٥] كان استثناء قطعاً لأنه مبلغ عن الله تعالى وإن لم يكن ذلك قرآناً **(ويجب اتصاله)** أي الاستثناء بمعنى الدال عليه بالمستثنى منه **(عادة)** فلا يضر انفصاله بتنفس أو

«أنت» ونوى «طالق» أو «طالق» ونوى «أنت» لم يقع طلاق، أو قال «أنت طالق ثلاثاً» ونوى «إلا واحدة» وقع الثلاث، أو قال «إلا واحدة» ونوى قبله «أنت طالق ثلاثاً» لم يقع شيء، فلذا أمكن اختلافهم هل يعتد بالاستثناء الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لغو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على الخلاف ما لو وكل من يطلق زوجته ثلاثاً إلا واحدة فقال الوكيل «أنت طالق ثلاثاً» وقال الموكل «إلا واحدة» أو بالعكس؛ فعلى الأول يعتد بذلك، وعلى الثاني هو لغو. وأما ثالثاً فحيث قيل بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وإن كان في غاية الضعف أو البطلان كان لتصريح المصنف باشتراط اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعاً لتوهم الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه في غاية الحسن، وكان الاعتراض عليه فيه ليس إلا من التغيير في الوجوه الحسان، فزعم الكوراني أنه لا وجه له هو الذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه أنه لم يزد في هذا الاعتراض على ضمه إلى ركة اللفظ وسماجته فساد المعنى.

قوله: **(كان استثناء قطعاً)** قال شيخنا الشهاب: أي اتفاقاً فإنه من متكلم واحد هو الله سبحانه، ولعل هذا على القول بأنه لا يجوز له الاجتهاد انتهى. وأقول: الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه بالقول المذكور لأن اجتهاده على القول بجوازه لا يكون إلا مطابقاً للحق أو لا يقر إلا على ما هو الحق منه على الخلاف في المسألة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى، فالاستثناء هنا أيضاً من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه.
قوله: **(ويجب اتصاله عادة)** أي لا حقيقة وفيه أمران: الأول أن من أدلة ذلك وردّ الأقوال الآتية أنه لو صح انفصال الاستثناء لما قال ﷺ «من حلف على شيء ثم رأى غيره خيراً منه فليعمل به وليكفر عن يمينه»[(١)] فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عيناً بل قال «فليستثن أو يكفر» لأنه لا حنث مع الاستثناء بل ذكره أولى لأنه أسهل. وأيضاً لو جاز الانفصال لما ثبتت الإقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شيء منها لجواز الاستثناء المنفصل، وأيضاً لو جاز الانفصال لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلاً لجواز استثناء يرد عليه يصرفه عن ظاهره إلى ما يصير به صادقاً وإن كان ظاهره كذباً وبالعكس. قال السعد: وما يقال إنه وجبت الكفارة لكونها أنفع وثبتت أحكام الإقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشيء لأنه إذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الإقرارات لجواز الاستثناء ما دام المكلف حياً اهـ. والثاني أنه صريح هنا بوجوب الاتصال وسيأتي التصريح بوجوبه في الشرط أيضاً وسكت عن وجوبه في

(١) رواه مسلم في كتاب الأيمان حديث ١١ـ ١٣، ١٦. الترمذي في كتاب النذور باب ٦. النسائي في كتاب الأيمان باب١٥. الموطأ في كتاب النذور حديث ١١. أحمد في مسنده (٤/٢٥٦).

سعال (**وعن ابن عباس**) يجوز انفصاله (**إلى شهر وقيل سنة وقيل أبداً**) روايات عنه (**وعن سعيد بن جبير**) يجوز انفصاله إلى (**أربعة أشهر وعن عطاء والحسن**) يجوز انفصاله (**في المجلس وعن مجاهد**) يجوز انفصاله إلى (**سنتين وقيل**) يجوز انفصاله (**ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل**) يجوز انفصاله (**بشرط أن ينوي في الكلام**) لأنه مراد أوّلاً (**وقيل**) يجوز انفصاله

الباقي. وقد قال المازري: التوابع وهي النعت والعطف والتأكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى. وممن نقله عنه وأقره عليه شارحاً المحصول الأصفهاني والقرافي، وحينئذ يحتاج للفرق بين التوابع حيث اتفق على وجوب اتصالها، والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فيه لكن نفي الخلاف في الشروط يخالف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكر أن الباقي كالغاية كذلك هذا، وسيأتي عن العضد ما يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات بما فيه.

قوله: (**وعن ابن عباس الخ**) عبارة المحصول: وعن ابن عباس أنه جوز الاستثناء المنفصل. وهذه الرواية إن صحت فلعل المراد منها ما إذا نوى الاستثناء متصلاً بالكلام ثم أظهر نيته بعده فإنه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه. وفي العضد كمتنه: قيل لا يجب الاتصال لفظاً بل يجوز الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء. وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت إلا كذا سمع منه، وذلك لأن هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقاً نواه أم لا لكان بعيداً جداً اهـ. وقوله «سمع منه» ظاهر في القبول ظاهراً وهو المتبادر من إطلاق نقلهم عن ابن عباس صحة الاستثناء وإن طال الزمان، وقضية قول الإمام السابق «فإنه يدين الخ» عدم القبول ظاهراً وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس، ويحتمل أن ابن عباس يوافق ما عليه الفقهاء من قبول النية ظاهراً تارة وعدمه أخرى، وقد تقدم في الكلام على تعميم نحو «لا أكلت» وإن أكلت ما يعلم منه قياس قواعدنا في ذلك. فإن قلت: حمل كلام ابن عباس على ما تقرر ينافي في قول المصنف الآتي «وقيل يجوز بشرط أن ينوي في الكلام» لأنه يقتضي الإطلاق فيما قبل هذا القول قلت: لا ينافيه. أما على غير الرواية الأخيرة عنه فلعدم التقييد في هذا القول. بما قيد به ابن عباس، وأما على الرواية الأخيرة فإنما جمع المصنف بينها لعدم الاتفاق عليها وعدم تعينها عنه. واعلم أن قول العضد السابق «كالتخصيص بغير الاستثناء» يخالف ما تقدم لأنه يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات وأنه يجوز فيها الاتصال بالنية وإن لم يتلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية. وأما من جهة المعنى فأي فرق في «أكرم بني تميم» مثلاً بين أن ينوي معنى العلماء وأن ينوي معنى إلا الجهال؟ ثم رأيت الأصفهاني فسر الغير في قول المختصر وقيل يجوز بالنية كغيره أي الاستثناء بقوله «وهو التخصيص بالأدلة المنفصلة» اهـ. فليتأمل. قوله: (**وقيل سنة**) بالجر أي إلى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز انفصاله سنة. قوله: (**في المجلس**) أي ما دام المجلس. قوله: (**وقيل يجوز انفصاله بشرط أن ينوي**

(في كلام الله تعالى فقط) لأنه تعالى لا يغيب عنه شيء. فهو مراد له أولاً بخلاف غيره. وقد ذكر المفسرون أن قوله تعالى ﴿غير أولي الضرر﴾ نزل بعد ﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين﴾ [النساء: ٩٥] إلى آخره في المجلس. وقراءة نافع وغيره بالنصب أي على

في الكلام) أي أولاً أي قبل فراغه بدليل قوله «لأنه مراد أولاً» ثم قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء من نفع النية باطناً تارة وظاهراً أيضاً تارة أخرى أن العبرة حينئذ بالنية ولا أثر للاستثناء، فإن وافقهم هذا القائل على ما ذكر فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد استثناء مطلقاً، وقد يكون أثره عنده القبول ظاهراً مطلقاً إذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده في القبول كذلك، أو يرى أن المؤثر الاستثناء بشرط تقدم النية فتقديمها شرط في تأثيره فلا أثر لأحدهما وحده لكنه بعيد في النية وحدها فليتأمل.

قوله: (وقيل في كلام الله فقط) قال في البرهان: وإنما حملهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين إلى أن الكلام الأزلي واحد، وإنما الترتيب من جهات الوصول إلى المخاطبين، فلو تأخر الاستثناء فذلك في السماع والتفهم دون الكلام وهذا غلط، لأن الكلام ليس في الكلام الأزلي بل في العبارات التي تبلغنا وهي في حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ. قوله: (فهو مراد له أولاً) قد يقال كان قياس ذلك أن لا يتقيد ذلك بكلام الله، وأن يكون المدار على النية أولاً أي قبل فراغ الكلام كما هو القول السابق على هذا، والفرق بأن من لازمه تعالى إرادته أولاً بخلاف غيره ليس فيه كبير قوّة كما لا يخفى. قوله: (وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: كأنه استدلال للأخير خاصة ويصلح أيضاً دليلاً لقول عطاء والحسن اهـ. وأقول: ويمكن أن يستدل به لما قبل الأخير أيضاً. والثاني قال الكوراني: والحق أنه لا دليل فيه لأنه يصلح أن يكون صفة أو حالاً اهـ. وأقول: ما زعمه ليس بحق لأنه إذا جاز الانفصال في الصفة ومنها الحال فليجز في الاستثناء لاستوائهما في عدم الاستقلال وفي الإخراج في المعنى، بل الجواز في الاستثناء أولى بدليل الاختلاف في وجوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازري بما فيه. ونظير ذلك ما سيأتي من استدلال ابن عباس رضي الله عنهما فإنه بالقياس لا بالنص على أن الحالية لا تنافي الاستثناء فإنهم أعربوا غير الاستثنائية حالاً كما تقرّر في محله، وإنما الوجه في دفع الاستدلال بذلك أن المعتبر الاتصال بحسب الوجود لا بحسب الإعلام والاستثناء في هذه الآية متصل بحسب الوجود إن انفصل بحسب الإعلام لكن إذا قلنا بالمشهور من حدوث الألفاظ يلزم تأخر الاستثناء في كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فإنه أزلي، وحينئذ فقياسه الجواز في كلام غيره تعالى إذا نوى أولاً إذ لا فرق في المعنى فليتأمل. ثم إن أراد الكوراني بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلي في معرض الاستدلال «وقد ذكره المفسرون الخ». فأنت خبير بسقوط هذا التعريض لأن المحقق إنما حكى ذلك استدلالاً للقول الأخير المرجوح ولم ينتصب لاختياره وقد اشتهر أنه لا تعترض الحكاية. قوله: (كما قرأه) وجه الشبه في أمثاله الوجود.

الاستثناء كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أي على الصفة. والأصل فيما روي عن ابن عباس ونحوه كما روي عنه قوله تعالى: ﴿ولا تقولن لشي أني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت﴾ [الكهف: ٢٤] أي إذا نسيت قوله «إن شاء الله» ومثله الاستثناء وتذكرت فاذكره ولم يعين وقتاً فاختلفت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد

قوله: (ونحوه) هو عطف على ما روي وفيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: يريد أي بقوله «ونحوه» ما سلف من الأقوال عن غير ابن عباس اهـ. وظاهر قوله «من الأقوال الخ» جميع الأقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للأخيرين فإن هذا الأصل لا يناسبهما كما لا يخفى، وبذلك يشعر تعبيره بقوله «ونحوه» دون قوله «وغيره» وتعليل الأخيرين دون غيرهما. الثاني أنه كيف يصح تعليق هذا الأصل بالنحو المذكور مع قوله «كما روي عنه» أي عن ابن عباس فإن معناه أنه روي عن ابن عباس أنه استدل بهذا الأصل الذي هو قوله تعالى: ﴿ولا تقولن﴾ [الكهف: ٢٤] الخ ومعلوم أنه لا يستدل على أقوال غيره التي هي المراد بالنحو المذكور كما تقرّر إلا أن يجاب بأن المراد أن هذا الاستدلال لما صلح الأقوال غيره فكأنه روي عنه فيكون قوله «كما روي عنه» مستعملاً في معناه الظاهر بالنسبة لأقواله وفي معناه التشبيهي بالنسبة لأقوال غيره، أو بأن المراد كما روي عنه في أقواله ونحوها في معناها فيكون ذلك أصلاً فيه أيضاً، أو بأن المراد في أقواله فيكون المراد تقييده وإن أطلق لفظاً. قوله: (كما روي عنه) أي على الوجه الذي روي عن ابن عباس قوله: (قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره أن الأصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور، بل هو القياس على ما أفاده. ويجاب بأن أصل المقيس عليه أصل للمقيس في الجملة. قوله: (﴿ولا تقولن﴾ الخ) قال البيضاوي: أي لا تقولنّ لأجل شيء تعزم عليه إني فاعله فيما تستقبله إلا بأن يشاء الله أي إلا ملتبساً بمشيئته. قوله: (ومثل الاستثناء) إشارة إلى أن الاستدلال بالقياس على ما في الآية لا بنفس الآية قوله: (وتذكرت) قال شيخنا الشهاب: لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيان ظرفاً للتذكر وهو فاسد فهو ظرف للنسيان والتذكر معاً انتهى. وقوله «ظرفاً للتذكر» الأولى للذكر أي ذكر «إن شاء الله». ووجه الفساد أن ذكر «إن شاء الله» ينافي نسيانه فلا يتصوّر اتحاد وقتهما. وقوله «فهو ظرف للنسيان والتذكر معاً» فالمعنى أن ذكر «إن شاء الله» يكون في الوقت الجامع للنسيان ثم التذكر وذلك صادق بكونه في وقت التذكر. قوله: (فاختلفت الآراء فيه) ينبغي أن المراد بالنسبة لابن عباس آراؤه لا آراء غيره في الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق «روايات عنه» فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الأقوال المذكورة. وقوله «من غير تقييد» أي من أصحاب تلك الآراء أي من غير اعتبار التقييد بأن اعتبروا عدمه، وليس المراد مجرد سكوتهم عن التقييد، وقوله «توسعاً» علة تركهم التقييد، وينبغي أن المراد التوسع لدليل قام عندهم وإلا فترك التقييد الواقع في النص بلا دليل مما لا يسوغ. قوله: (فقوله) قال شيخنا الشهاب: مبتدأ أي «مشيئة ربك» خبره قال البيضاوي: عامة

بنسيان توسعاً. فقوله «واذكر ربك» أي مشيئة ربك (**أما**) الاستثناء (**المنقطع**) بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق نحو «ما في الدار أحد إلا الحمار» (**فثالثها**) أي الأقوال لفظ الاستثناء (**متواط**) فيه وفي المتصل أي موضوع للقدر المشترك بينهما أي المخالفة بـ«إلا» أو إحدى إخواتها حذراً من الاشتراك والمجاز الآتيين والأول الأصح أنه مجاز في المنقطع لتبادر غيره أي المتصل إلى الذهن. والثاني أنه حقيقة فيه كالمتصل لأنها الأصل في الاستعمال ويحد بالمخالفة المذكورة من غير إخراج وهذا القول بمعنى قوله (**والرابع مشترك**) بينهما فهو مكرر إلا أن يريد بالمطوي

الفقهاء على خلافه يعني قول ابن عباس قال: لأنه لو صح ذلك لم يتقرّر إقرار ولا طلاق ولا عتاق ولم يعلم صدق ولا كذب ثم قال: ويجوز أن يكون المعنى واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار إذا نسيت الاستثناء مبالغة في الحث عليه اهـ. أقول: قوله «أي مشيئة ربك خبره» ينبغي أن تكون خبريته على تقدير القول أي نقول في تفسيره أو في حقه أي مشيئة ربك.

قوله: (**بأن لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه**) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: يرد عليه الاستثناء في قوله تعالى: ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى﴾ [الدخان: ٥٦] فإنه منقطع وهو بعض الموت، وقيل متصل وضمير فيها للآخرة والموت أول أحوالها اهـ. وأقول: هو متوجه إلا أن يكون المراد أن لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقاً في الجنة. واعلم أنه يرد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضاً لا تشملها عبارته مع أنها من المنقطع منها قوله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ﴾ [النساء: ٩٢] فإن المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم إلا أن يجعل المستثنى منه القتل عمداً كما هو المناسب للنفي المذكور. وفي شرح المحصول للأصفهاني في هذا المثال أنه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أي فيكون متصلاً لأن قتل الخطأ بعض أفراد القتل وتلزم الإباحة بمعنى رفع الإثم اهـ. وقوله «وتلزم الإباحة» أي المفهومة من الإخراج من قوله «وما كان» فهذا جواب سؤال مقدّر. وقوله «بمعنى رفع الإثم» أي لا بمعنى الإهدار وعدم الضمان. والثاني قال شيخنا الشهاب أيضاً في الهاء من قوله «فيه»: هذا الضمير راجع إلى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اهـ. أقول: وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعاً كما هو قضية رجوع الضمير للمنقطع كان معروفاً فلا حاجة لبيان ما يعرف به. واعلم أن الذي ينبغي أن يراد بالبعض في هذا المقام ما يشمل الجزئيّ والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام. قوله: (**لفظ الاستثناء متواط**) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره في التلويح، وذكر أن محل الخلاف الصيغ وأن لفظ الاستثناء حقيقة فيهما بلا خلاف. قوله: (**من غير إخراج**) أي من المنطوق فلا ينافي الإخراج من مفهوم الكلام عرفاً كما تقرّر في محله وهذا القيد لإخراج المتصل. قوله: (**فهو مكرر**) أجاب المحشيان

الثاني أنه حقيقة في المنقطع مجاز في المتصل ولا قائل بذلك فيما علمت (والخامس الوقف) أي لا يدري أهو حقيقة فيهما أم في أحدهما أم في القدر المشترك بينهما. ولما كان في الكلام الاستثنائيّ شبه التناقض حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفي صريحاً وكان ذلك أظهر في العدد لنصوصيته في آحاده دفع ذلك فيه ببيان المراد به بقوله **(والأصح وفاقاً لابن الحاجب أن المراد بعشرة في قولك)** مثلاً لزيد علي **(عشرة إلا ثلاثة العشرة باعتبار**

بأنّ الظاهر أن مراد المصنف بالقول الثاني ما حكاه الشيخ أبو إسحٰق أن الاستثناء من غير الجنس لا يصح حقيقة ولا مجازاً وإن قال العضد لا نعرف خلافاً في صحته لغة.

قوله: **(ولما كان في الكلام الاستثنائي شبه التناقض)** أقول فيه أمور: الأوّل أنه ينبغي تقييده بالاستثناء المتصل فإن التناقض المذكور لا يظهر في المنقطع نحو «جاء القوم إلا الحمير» وكأنه اعتمد على ما قدمه من أن المتصل هو المنصرف إليه الاسم عند الإطلاق وأن الأصح أنه حقيقة فيه مجاز في المنقطع. ثم رأيت ابن الحاجب في المنتهى أشار إلى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتي بقوله: قد اختلف في تحقيق مدلول المفردات في الاستثناء المتصل الخ اهـ. لكن ينبغي أن يعد من المتصل أو يجعل في حكمه نحو «له علي عشرة إلا ثوباً» لأن المعنى إلا قيمة ثوب وإلا ورد على التقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض فيه. وقد يقال لا حاجة للتقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض في المنقطع أيضاً باعتبار المفهوم فإن معنى «جاء القوم إلا الحمير» جاء القوم وما يتعلق بهم إلا الحمير كما تقرّر في النحو فقد أثبت الحمير في ضمن ما يتعلق بهم ثم نفى صريحاً. والثاني: أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائي وهو شامل لما إذا تقدّم المستثنى، وقضيته توجه التناقض حينئذ أيضاً، وقد يقال لا مانع منه فليتأمل. والثالث: أنه قد يقال إن ذلك لا يختص بالكلام الاستثنائي بل يجري في سائر المخصصات فقولك مثلاً «أكرم بني تميم إن جاؤوك» يشتمل على التناقض حيث يثبت غير الجائين منهم في ضمن بني تميم ثم ينفي بمفهوم القيد وهو قوله «إن جاؤوك» لكن هذا ظاهر على ما تقدّم عن المصنف من أنّ العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً. وعن العضد في الكلام على قول المصنف الأشبه أنه حقيقة من قوله «وقد يقال إرادة الاستغراق باقية الخ» المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل في كمال معناه، أما على أنه مجاز وأنه مستعمل في بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض إذ اللفظ على هذا لم يستعمل في كمال معناه، وهذا بخلاف الاستثناء فإن المستثنى منه فيه مستعمل في كمال معناه. ولا بد على ما يفيده ما تقدّم عن العضد والسعد في الكلام على قول المصنف «والعام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً» وكأنّ هذا هو السبب في اقتصارهم على الاستثناء. قوله: **(حيث يثبت المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم ينفي صريحاً)** أقول: هذا لا يشمل الاستثناء من النفي فإنه على العكس من ذلك ينفي فيه المستثنى في ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحاً فهلا زادوا أو بالعكس مثلاً وكأنهم اقتصروا على صورة الإثبات على وجه التمثيل.

الإفراد) أي الآحاد جميعها **(ثم أخرجت ثلاثة)** بقولك «إلا ثلاثة» **(ثم أسند إلى الباقي)** وهو سبعة **(تقديراً وإن كان)** الإسناد **(قبله)** أي قبل إخراج الثلاثة **(ذكراً)** فكأنه قال «له علي الباقي من عشرة» أخرج منها ثلاثة وليس في ذلك إلا الإثبات ولا نفي أصلاً فلا تناقض

قوله: **(ثم أخرجت ثلاثة)** قال شيخنا الشهاب: يرد عليه ما مر من أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً. لا يقال العدد ليس بعام لأنا نقول: قد مر في قوله «والقابل له» أعني التخصيص حكم ثبت لمتعدد أن المراد بالعام المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اهـ. وأقول: لا يخفى ضعف هذا الإيراد لأن الإخراج بالاستثناء لا يمنع تناول المستثنى منه لجميع أفراده ولهذا قال الشارح في بيان المعنى له عليّ الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة. فقوله «من عشرة أخرج منها» صريح في استغراق العشرة لآحادها مع الحكم بالإخراج منها إذ لا يصدق عشرة أخرج منها ثلاثة إلا إذا أريد بها جميع آحادها. وقال المولى التفتازاني تعليلاً لشيء ذكره في هذا المقام ما نصه لأنّ المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الإسناد إليه أو مجازاً لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال في معنى فيكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد إخراج الثلاثة والإلزام التناقض، أو كون العشرة مجازاً عن السبعة فليتأمل اهـ. فتأمل قوله «فيكون لفظ العشرة الخ» وفي حواشي التلويح الخسروية في قوله «لأن العشرة التي أخرجت منها ثلاثة عشرة» ما نصه: إن قيل هذه المقدّمة ممنوعة كيف والثلاثة إذا أخرجت عن العشرة لا تبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا: القيد خارج عن المقيد، فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لأن الأعداد أنواع متباينة. فإن قيل ما ذكرته يقتضي أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا: المحمول هنا مجموع عشرة إلا ثلاثة أريد به السبعة مجازاً والكلام في العشرة المقيدة وظاهر أن المجموع غير المقيد فتدبر اهـ. وكأنّ الشيخ بنى على أن الإخراج منها ينافي تناولها لما أخرج منها وهو ممنوع أو أن القيد داخل لكنه مندفع كما تقرّر. قوله: **(ثم أسند)** قال شيخنا الشهاب: تارة أي أسند المسند وهو لزيد وأخرى ثم أسند أي الحكم. وأقول: يجوز أن يكون هذا الفعل تاماً والمعنى ثم وقع الإسناد، وقول الشيخ أي الحكم أي المحكوم به وقول المصنف تقديراً. قال شيخنا: أي هذا الترتيب في التقدير لا في اللفظ.

قوله: **(ولا نفي أصلاً)** كذا في العضد فقال فلأئمة إلا إثبات واحد ولا نفي أصلاً فلا تناقض لأنه إنما يتصوّر بتعارض إثبات ونفي انتهى. قال المولى التفتازاني في تقريره: أي ليس في هذا التركيب إلا إثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفي أصلاً لا للسبعة ولا للثلاثة، وهذا ينافي ما ذكر من أن الاستثناء من الإثبات نفي اتفاقاً على أنه لا معنى لسلب نفي الثلاثة لأن التناقض إنما توهم بإثبات الثلاثة ضمناً ونفيها صريحاً، فإذا منع الإثبات اندفع التناقض. لا يقال المراد أنه لا نفي للسبعة أصلاً لأنه كلام لا حاصل له إذا التناقض إنما يتوهم بإثبات الثلاثة

....

ونفيها دون السبعة اهـ. وأقول: هو ينافي القول بأن الاستثناء من الإثبات نفي الذي سيأتي تصحيحه خلافاً للحنفية من غير توقف لتلك المنافاة على الاتفاق عليه، وحينئذ فقول المصنف «والأصح وفاقاً لابن الحاجب أن المراد بعشرة الخ» لا يجتمع مع قوله الآتي «والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة» اهـ. لأن ما هنا صريح في أنه لا نفي في الثلاثة، وما سيأتي صريح في أن فيها نفياً، ولا مع قوله السابق «والقابل له» أي للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لأن هذا! صريح في أنه إخراج باعتبار الحكم ضرورة تأخر الإسناد عن إخراج الثلاثة فلم يكن المخصوص الحكم إذ لم يسند إلا إلى الباقي بعد إخراج الثلاثة، وما سبق صريح في أن الإخراج باعتبار الحكم اللهم إلا أن يجاب عن الثاني بأنّ ما تقدم من أن التخصيص باعتبار الحكم إنما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة، ولهذا قال العضد بعد أن قرر مختار ابن الحاجب الذي صححه المصنف بقوله «والأصح وفاقاً لابن الحاجب أن المراد الخ» ما نصه: وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال إنه أي الاستثناء تخصيص نظراً إلى الحكم فإنه للعام في الظاهر والمراد الخصوص، وأن يقال ليس بتخصيص إذ المفرد لم يرد به إلا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير إلى تخصيص اهـ.

أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لأنه إنما تعلق بالباقي بعد الاستثناء مثلاً وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده منافٍ لقول الشارح هناك نبه بهذا على أن المخصوص في الحقيقة الحكم اهـ. إلا أن يجاب بمنع المنافاة لأن تخصيص الحكم يتحقق بتعليقه بالباقي بعد الاستثناء لأن إيراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبط به قصر له على بعض أفراد العام إذ لا يتوقف قصر الحكم على سبق تعميمه بل ذاك ليس إلا رجوعاً عن الحكم وهو غير معتبر في التخصيص، ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام في قول المصنف التخصيص قصر العام على بعض أفراده صادقاً بالعام المراد به الخصوص، وأن يجاب عن الأول إما بمثل ذلك أيضاً بأن يقال ما يأتي من أن الاستثناء من الإثبات نفي هو بحسب الظاهر دون الحقيقة، وإما بأنه حيث حكم بأنه لا نفي كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية، وحيث حكم بثبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة النفسية كما جمع بذلك العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الإثبات نفي وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام أهل العربية، وأوضحه المولى التفتازاني فقال: وحاول الشارح المحقق يعني العضد توفيقاً بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنياً على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر. فإن اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا إثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر، وإن اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الإثبات أو من النفي دلالة على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر الخ. ما أطال فيه. وفي كلا الجوابين نظر لا يخفى بل هما منافيان لما

(وقال الأكثر المراد) بعشرة فيما ذكر (سبعة وإلا) ثلاثة (قرينة) لذلك تثبت إرادة الجزء باسم الكل مجازاً (وقال القاضي) أبو بكر الباقلاني (عشرة إلا ثلاثة) أي معناه (بإزاء اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة إلا ثلاثة ولا نفي أيضاً على القولين فلا تناقض. ووجه تصحيح الأول أن فيه توفية بما تقدم من أن الاستثناء إخراج بخلافهما (ولا يجوز) الاستثناء (المستغرق) بأن يستغرق المستثنى المستثنى منه أي لا أثر له في الحكم فلو قال «له علي عشرة

سيأتي في كلام الشارح وغيره في بيان محل الخلاف. وبما تقرر يظهر إشكال كلام الشارح، فقوله «وليس في ذلك إلا الإثبات» إن أراد الإثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر أو للسبعة فلا دخل له في جواب التناقض المذكور لأنه إنما جاء باعتبار إثبات الثلاثة ونفيها. وقوله «ولا نفي أصلاً» إن أراد لا نفي للسبعة فلا دخل له في الجواب، أو للثلاثة نافي ما سيأتي أن الاستثناء من الإثبات نفي أو لا نفي فيهما فلا دخل لسلب نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة ينافي ما سيأتي أن الاستثناء من الإثبات نفي. فإن قلت: يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافي ما سيأتي وهو الاقتصار على دعوى سلب الإثبات عن الثلاثة إذ به يندفع التناقض كما تقدم في كلام السعد والمنافاة لما سيأتي إذ لم يسلب النفي عنها. قلت: لا بأس بذلك لولا أنه قد يمنع من ذلك أن سلب الإثبات مبني على تقدير الإخراج قبل الإسناد، وذلك يقتضي سلب النفي أيضاً عن الثلاثة إلا أن يدعي أن تقدير سبق الإخراج للإسناد موضوع لسلب إثبات الثلاثة وسبق الإسناد وذلك الإخراج لفظ موضوع لنفي الثلاثة وفيه ما فيه فليتأمل.

قوله: (وإلا ثلاثة قرينة) أي فليست للإخراج كما يفيده قول الشارح «ووجه تصحيح الأول الخ». وقوله «إرادة الجزء» أي السبعة، وقوله «مجازاً» حال من اسم الكل، وقوله «وقال القاضي عشرةً إلا ثلاثة» أي مجموع هذا اللفظ المركب، وقوله «أي معناه» أي وهو السبعة، وقوله «بإزاء اسمين» أي هو معنى لكل منهما، وقوله «مفرد وهو سبعة» أي لفظ سبعة، وقوله «وهو عشرة إلا ثلاثة» أي مجموع هذا اللفظ فلفظ إلا ثلاثة على هذا جزء الاسم فلا إخراج فيه ولا قرينة. قوله: (ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطي: لو وقع ذلك في الوصية نحو «أوصيت له بمائة إلا مائة» صح وكان رجوعاً عن الوصية. أفتيت بذلك ثم رأيت في كلام الأصحاب ما يساعده فتأمل اهـ. وهو ظاهر لكن في كلام الكمال ما يخالفه فإنه قال: واعلم أن محل الإجماع مقيد بأمرين إلى أن قال: الثاني أن يكون الاستغراق بلفظ الصدر أو مساويه كنسائي طوالق إلا نسائي، وأوصيت له بثلث مالي إلا ثلث مالي، فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمتنع عند الحنفية الخ اهـ. وهو صريح في أن نحو «أوصيت له بثلث مالي إلا ثلث مالي» من محل الإجماع على امتناع المستغرق وأنه لا أثر له. وقضية ذلك صحة الوصية واستمرارها وهو في غاية البعد، فإن كان هذا التقييد وهذا التمثيل في كلام الأئمة فلا كلام وإلا فيمكن رد هذا المثال

إلا عشرة» لزمه عشرة. **(خلافاً لشذوذ)** أشار بذلك إلى ما نقله القرافي عن المدخل لابن طلحة فيمن قال لامرأته «أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً» أنه لا يقع عليه طلاق في أحد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الإجماع على امتناع المستغرق كالإمام الرازي والآمدي. **(قيل ولا)** يجوز **(الأكثر)** من الباقي نحو «له علي عشرة إلا ستة» فلا يجوز بخلاف المساوي والأقل **(وقيل)** لا الأكثر **(ولا المساوي)** بخلاف الأقل **(وقيل)** لا الأكثر **(إن كان العدد)** في المستثنى والمستثنى منه **(صريحاً)** نحو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو «خذ الدراهم إلا الزيوف» وهي أكثر. كذا حكى هذا القول في شرحيه كغيره في الأكثر وإن شملت العبارة هنا حكايته في المساوي **(وقيل لا)** يستثنى **(من العدد عقد صحيح)** نحو «له مائة إلا عشرة» بخلاف «إلا تسعة» **(وقيل)** لا يستثنى منه **(مطلقاً)** وقوله تعالى ﴿فلبث فيهم ألف سنة إلا

فليتأمل. قوله: **(خلافاً لشذوذ)** يحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أي خلافاً لذي شذوذ أي لجمع قليل ذي انفراد بهذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أي شخص شاذ أي لأشخاص شاذين ومنفردين عن الجمهور بهذا القول الغريب الضعيف إلا أن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع، ثم رأيت ما سيأتي عن شيخنا الشهاب في المخصص المنفصل من أنه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ. قوله: **(ولم يظفر بذلك من نقل الإجماع الخ)** قال الكمال: في الاعتراض به على حكاية الإجماع مع غرابته جداً وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافي: إن الأقرب أن هذا الخلاف باطل لأنه مسبوق بالإجماع اهـ. وأقول: بل الاعتراض صحيح لأن مجرد غرابته وشذوذ ناقله لا يرفعه، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ. والخلاف ينافي الإجماع وإن ثبتت به غرابته وشذوذ ناقله، ودعوى القرافي أقربية البطلان غير مسموعة منه ولهذا لم يلتفت إليها الشارح مع إطلاعه عليها بدليل حكايته عنه حكاية هذا الخلاف، ودعواه المسبوقية بالإجماع لا دليل عليها فلا تعويل عليها على أنه في شرح المحصول لم يزد على اعتراضه حكاية الإجماع بهذا الخلاف حيث قال ما نصه: المسألة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة في مختصره المعروف بالمدخل إذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً قولين: أحدهما أنه استثناء وينفعه الآخر يلزمه الثلاث اهـ. ولو صح عنده هذا الإجماع وسبقه لم يسعه هذا الإيراد. وقال الأصفهاني: نقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه بالمدخل قولين في بطلانه وهو غريب إن صح اهـ. وقول شيخ الإسلام «قد ظفر به بعض من نقله كالقرافي» فيه نظر، لأن القرافي ما نقله بل حكاه عمن نقله.

قوله: **(وقيل لا الأكثر ولا المساوي)** من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لأنه إنكار بعد إقرار خالفناه في الأقل لأنه قد ينسى بقي معمولاً به في غيره، وأجيب بأنا لا نسلم أن الدليل منعه وأنه إنكار بعد إقرار لأنه كجملة واحدة لما مر أنه إسناد بعد إخراج فليس فيه حكمان مختلفان. قوله: **(إن كان العدد صريحاً)** لم يرد العدد الاصطلاحي بل ما يدل على معدود كما صرح به

خمسين عاماً﴾ [العنكبوت: ١٤] أي زمناً طويلاً كما تقول لمن يستعجلك أصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه. والأصح جواز الأكثر مطلقاً وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا: لو قال «له عليّ عشرة إلا تسعة» لزمه واحد.

(والاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة) فيهما وقيل في الأوّل فقط

قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ. قوله: **(أي زمناً طويلاً)** قال شيخ الإسلام: تأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى. ويؤيده تأخيره عنهما وكأنه على هذا جعلهما كناية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة في ذكر الاستثناء إذ يكفي في الكناية ما قبله وقضية كلام الكمال أنه تفسير للمستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب، وقد يؤيده الاستشهاد الذي ذكره الشارح لكن يرد على هذا أن المستثنى إن جعل أيضاً كناية عن الزمن الطويل فسد المعنى، بل ربما كان الاستثناء حينئذ مستغرقاً وإلا فلا فائدة فيه ولا حاجة إليه وهذا كله مما يضعف هذا القول بل يرده. قوله: **(والأصح جواز الأكثر مطلقاً)** من أدلته أنه وقع في القرآن استثناء الأكثر كما في قوله تعالى: ﴿إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين﴾ [الحجر: ٤٢] ومن ههنا للبيان لأن الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من غيرهم بدليل. ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾ [يوسف: ١٠٣] إذ يدل على عدم إيمان الأكثر وكل من ليس بمؤمن غاوٍ، وإذا ثبت جواز استثناء الأكثر فجواز استثناء المساوي أولى. ومنها أن فقهاء الأمصار اتفقوا على أنه لو قال «عليّ عشرة إلا تسعة» لم يلزم إلا واحد ولولا أن استثناء الأكثر ظاهر في وضع اللغة في بقاء الأقل لامتنع الاتفاق عليه عادة، ولصار قوم ولو قليلاً إلى أنه تلزمه العشرة لكون الاستثناء لغواً لأنه غير صحيح كما في المستغرق، فقول الشارح «وعليه معظم الفقهاء إذ قالوا الخ» يمكن أن يجعل إشارة إلى الدليل الثاني. قوله: **(والاستثناء من النفي)** أي من ذي النفي وهو الكلام الذي دخله **النفي** كأن نفي فيه المحكوم به عن المحكوم عليه أو المستثنى منه الواقع في كلام دخله **النفي** إثبات أي ذو إثبات أي دال عليه وبالعكس عطف على إثبات أي والاستثناء ملتبس بالعكس مما ذكر أي بالمخالفة له أي من الإثبات أي من ذي الإثبات وهو الكلام، أو المستثنى منه المثبت نفي أي ذو نفي أي دال عليه خلافاً لأبي حنيفة وفيه أمور: الأوّل أنه ينبغي أن يلحق بالنفي ما في معناه كالنهي والاستفهام الإنكاري. والثاني أن الكوراني قال: المشهور عند الشافعية أن كون الاستثناء من الإثبات نفياً متفق عليه عند الطائفتين وإنما الخلاف في العكس وهو كونه إثباتاً من النفي وفي كتب الحنفية أنه ليس من **النفي** إثباتاً ولا من الإثبات نفياً وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لأنه أخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى.

وأقول: الظاهر أنه قلد في نقل المشهور المذكور ما في حواشي المولى التفتازاني تبعاً للعضد وأنه قصد بذلك الاعتراض على الشارح المحقق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف في

عبارة المصنف راجعاً للشقين حيث قال عقب قول المصنف «خلافاً لأبي حنيفة» ما نصه فيهما: وقيل في الأوّل فقط انتهى. وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد صرح المصنف في منع الموانع برجوع الخلاف للأمرين جميعاً بل وبأن الخلاف في الأوّل محقق وفي الثاني مشكوك حيث قال ما نصه: فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافاً لأبي حنيفة، وعندنا أن أبا حنيفة مخالف في الموضعين وقدمنا ما الخلاف فيه محقق وأخرنا ما الخلاف فيه مشكوك لنبين أنه مخالف فيهما جميعاً، وهذا من محاسن هذا الكتاب فإنه لو عكس توهم متوهم أن قوله «خلافاً لأبي حنيفة» مقصور على الثاني، ومراده أن يجعله شاملاً للأمرين. انتهى نص المصنف بحروفه. ومن قوله «فإنه لو عكس توهم موهم الخ» يعلم أن تمسك الكوراني فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بتأخير العكس مجرد توهم. لا يقال لم يقصد الكوراني الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما في منع الموانع لأنا نقول: هذا يبطله قوله «وعبارة المصنف موافقة» لما ذكرناه مع أنه لا يسوغ لمثله الاعتراض على المصنف في مثل هذا الأمر ولا التمسك في مثل هذا الاعتراض بما في الحواشي تبعاً للعضد لما لا ريب فيه لمنصف من أن المصنف هو الثقة العمدة الحجة في نقل هذا الفن وخلافياته المقدم في ذلك على تلك الحواشي ونحوها وإن كانت في نهاية الجلالة لها ولمصنفها فتأمل. والثالث أن القرافي قال ما نصه: قلت يوماً للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله إن الفقهاء التزموا قاعدتين في الأصول وخالفوهما في الفروع فقال لي: ما هما؟ قلت له: المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمني بغير نية لم يلزمه إلا طلقة واحدة وهو خلاف القاعدة. والثانية الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي ولو قال «والله لا لبست ثوباً إلا الكتان» فقعد عرياناً لم يلزمه شيء ومقتضى قاعدة الاستثناء أنه حلف على نفي ما عدا الكتان وعلى لبس الكتان وما لبس الكتان فيحنث فقال رحمه الله: سبب المخالفة أن الأيمان تتبع المنقولات العرفية دون الأوضاع اللغوية إذا تعارضا وقد انتقل اللام في الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فلذلك كان الحالف لا يلزمه إلا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل إلا في الاستثناء في الحلف بمعنى الصفة مثل «سواء» و«غير» فمعنى حلفه «والله لا لبست ثوباً سوى الكتان» أو «غير الكتان» فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلوفاً عليه فلا يضره لبسه ولا تركه. ثم توفي رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضي القضاة تاج الدين فالتزم أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أنه يحنث إذا قعد عرياناً وأن «إلا» على بابها والاستثناء من الإثبات نفي ومن النفي إثبات وأرانا نقلاً في ذلك. انتهى كلام القرافي.

وأقول: ما قاله قاضي القضاة تاج الدين من جهة الحكم فممنوع ومن ثم أفتى الإمام البلقيني فيمن حلف لا يشكو غريمه إلا من الشرع فترك الشكوى مطلقاً بأنه لا يحنث. ولنا أن

فقال: إن المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو «ما قام أحد إلا زيد» و«قام القوم إلا زيداً» يدل الأوّل على إثبات القيام لزيد، والثاني على نفيه عنه. وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه.

ومبنى الخلاف على أن المستثنى من حيث الحكم مخرج من المحكوم به فيدخل في

نلتزم أن «إلا» في المثال المذكور للاستثناء وأن هذا الاستثناء إثبات على القاعدة ولا ينافي ذلك منع ما ذكره التاج، وذلك لأن الإثبات بحسب المقصود من النفي وفي مقابلته والمقصود هنا من النفي هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الإثبات هو إباحة لبس الكتان لنفسه لا الّتزام لبسه لأن المقابل للمنع عدم المنع وهو الإباحة، وأما الالتزام فأمر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحنث بالترك فتأمله فإنه حسن دقيق، ثم رأيت في بعض حواشي التلويح ما يوافق هذا الجواب، ثم رأي التاج السبكي أطال فيه في بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فللّه الحمد.

قوله: **(ومبنى الخلاف الخ)** قال السيد الشريف: اعلم أن الخلاف بين الإمامين ـ يعني أبا حنيفة والشافعي ـ في أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، مبني على أن الألفاظ هل هي موضوعة بإزاء المعاني الذهنية أم الخارجية. فإن قلنا بالأوّل فلا يثبت للمستثنى في الخارج حكم مخالف للحكم السابق سواء أكان الاستثناء من الإثبات أو النفي مثلاً مدلول «جاءني القوم إلا زيداً» إن كان هو الصورة الذهنية وهي إيقاع النسبة الذهنية بين القوم والذهني والمجيء الذهني وقد أخرج «زيد» عن هذا الحكم الذهني فلا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر فإنه يجوز أن يرتفع الإيقاع رأساً بل عدم مجيء زيد إنما يكون بحكم البراءة الأصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت. وفي مثل «ليس عليّ إلا سبعة» لا يثبت شيء بدلالة اللفظ لغة بل للعرف وطريق الإشارة كما في كلمة التوحيد حيث يحصل بها الإيمان من المشرك بحسب عرف الشرع. وإن قلنا بالثاني فمدلوله وقوع النسبة بين القوم الخارجي والمجيء الخارجي وقد أخرج «زيد» عن هذا الحكم الذي هو الثبوت الخارجي فيلزم عدم مجيء زيد البتة لأنه لا واسطة بين مجيء زيد وعدمه في الخارج بخلاف ما في الذهن فإنه يجوز أن يرتفع الحكم الذهني وهو إيقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ. ويمكن أن يقال: إن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الذهنية وهي مدلولات الألفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هي النسب والأمور الخارجية وهي مدلولات لها بواسطة وهي المقصودة بالذات، فالاستثناء إما أن يعود إلى الأوّل وهو مختار أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وإما أن يعود إلى الثاني وهو مختار الشافعي رحمة الله عليه اهـ. وقوله و«يمكن أن يقال الخ» أي فلا يتعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على أن الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب إلى هذا من الأوّل كما لا يخفى، وكأنّ المعنى على هذا عند الشافعي في نحو «جاء القوم إلا زيداً» الحكم بمجيء من عدا زيد من القوم وبعدم مجيء زيد.

....

وقد ذكر الإمام هذا في المعالم فقال: الأحكام الخارجية إنما تثبت بواسطة الأحكام الذهنية فإذا صرفنا الاستثناء إلى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو إلى الأحكام الخارجية لا يفيدها إلا بوسط. قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك: يريد أن الإنسان إذا قال «قام القوم» أو «ما قام القوم» إنما يفهم من ذلك ابتداء أنه يعتقد ذلك. ثم نقول: ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائماً في الخارج أو قائماً فصار حكمنا بأنه قائم بعد حكمنا بأن المتكلم اعتقد ذلك، فإذا صرفنا الاستثناء إلى الأحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم إلا زيداً لا أحكم عليه في هذه القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز أن يكون موافقاً للمستثنى منه في حكمه وأن يخالفه ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستغنٍ عن الوسط. وإذا صرفناه للأحكام الخارجية صرفناه لما هو محتاج للأحكام الذهنية وتوسطها والاستغناء عن الوسط أرجح، ويرد عليه أن المتبادر في العرف هو الأحكام الخارجية والأصل عدم النقل كما أن الأصل عدم الوسط فيتعارض الأصلان وتبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى. ثم قال: اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على أن «إلا» للإخراج وأن المستثنى مخرج وأن كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر، فهذه ثلاثة أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا إذا قلنا «قام القوم» فهناك أمران، القيام والحكم، فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل في نقيضه وهو عدم القيام، والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لنقيضه وهو عدم الحكم فيكون غير محكوم عليه فأمكن أن يكون قائماً وأن لا يكون، فعندنا انتقل إلى عدم القيام، وعندهم انتقل إلى عدم الحكم، وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه إنما قصد إخراجه من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف إلا ذلك فيكون هو اللغة لأن الأصل عدم النقل والتغيير انتهى. ولا يخفى أنه يجوز أن يكون المراد بكونه مخرجاً من القيام أنه مخرج من القوم باعتبار القيام وكأنه قيل وقع القيام ممن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد وبكونه مخرجاً من الحكم أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قيل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشيء لزيد، فلا ينافي ما أطبقت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو المخرج منه القوم.

وفي المحصول احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا نكاح إلا بولي»[1] «ولا صلاة إلا بطهور»[2] ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي، ولا تحقق

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح باب ٣٦. أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤ أحمد في مسنده (١/٢٥٠).

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب١. أحمد في مسنده (٢/٢٠).

....

الصلاة عند حصول الوضوء، بل يدل على عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين انتهى. قال الأصفهاني: وجوابه أن ذلك يقتضي الصحة عند وجود الطهارة بصفة الإطلاق لا بصفة العموم أي يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع صور الطهارة وإن انتفى غيرها من الأمور المعتبرة في صحة الصلاة انتهى. لكن أورد صاحب التنقيح منهم دليلين على أن الاستثناء في مثل «لا صلاة إلا بطهور» لا يجوز أن يكون إثباتاً وإن كان من النفي.

الأول أنه لو كان إثباتاً لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد ثبت أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لأن بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة إلى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح، وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثلنا قولنا «أكرمت رجلاً عالماً» لا يدل على إكرام كل عام وكون الوصف علة تامّة للحكم بحيث لا يحتاج إلى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلاً عن جميع الصور، والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلاً عن القائلين بأن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس، ولا نزاع لأحد في أن من حلف لأكرمن رجلاً عالماً يبر بإكرام عالم واحد، وأما من حلف لا أجالس إلا رجلاً عالماً لا يحنث بمجالسته عالمين وأكثر بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال «لا أجالس إلا رجلاً» على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى.

والثاني أن قوله «لا صلاة» سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوّة الإيجاب الكلي المعدول المحمول، فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلوات غير جائزة إلا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة إذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور إلا في بعض الصلاة وهو باطل. وإذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي إثبات لزم تعلق إثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر. وأجاب في التلويح بقوله: لقائل أن يقول إن الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد مّا وإنما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي، ففي جانب الاستثناء يوجد أيضاً ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الإثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة إلا في حال الاقتران بالطهور فإن فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضة وهو جواز شيء من الصلوات إذ نقيض السلب الكلي إيجاب جزئي كما يقال «ما جاءني أحد إلا راكباً» انتهى. وبذلك كله يظهر صحة جواب الأصفهاني. واعلم أن ابن الحاجب لما استدل على المدعي أعني أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس بالنقل عن أهل العربية فإنه المعتمد في إثبات مدلولات الألفاظ ذكر العضد جواباً عن ذلك بما شرحه السعد في قوله وحاول الشارح المحقق توفيقاً بين

نقيضه من قيام أو عدمه مثلاً أو يخرج من الحكم فيدخل في نقيضه أي لا حكم إذ القاعدة أن ما خرج من شيء دخل في نقيضه وجعل الإثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع وفي

كلامهم أي الحنفية وكلام أهل العربية مبنياً على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الأمر. فإن اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا إثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر، وإن اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الإثبات أو من النفي دلالة على أن للمستثنى حكماً مخالفاً لحكم الصدر هو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى. أي فالحنفية يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد في عبارته أي فالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والإثبات كما أفصح به صاحب النقود في تقرير عبارة العضد.

ثم قال السعد: ثم ههنا بحث وهو أن ما ذكر لا يتأتى فيما هو العمدة في مآخذ الأحكام أعني الإنشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم أن لا يكون زيد في مثل «أكرم الناس إلا زيداً» في حكم المسكوت عنه بل محكوماً عليه بعدم وجوب إكرامه بلا خلاف انتهى. وكأنّ وجه هذا اللزوم أنه ليس معنى قولنا «أكرم الناس» الحكم بإيجاب الإكرام حتى يثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم الحكم بالإيجاب فيكون مسكوتاً عنه، بل معناه نفس الإيجاب فيثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم إيجاب الإكرام وذلك هو معنى قول «بل محكوماً عليه بعدم إيجاب إكرامه» أي بل أثبت له عدم الإيجاب الذي هو نقيض ما في الصدر، ولا يخفى ما في محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدّم عن القرافي، وقد قال السعد قبل ما تقدمّ عنه: ويؤوّلون ـ أي الحنفية ـ كلام أهل العربية أنه من الإثبات نفي أنه مجاز تعبيراً عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازماً لكن إنكار دلالة «ما قام إلا زيد» أي بحسب الوضع على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بإنكار الضروريات وإجماع أهل العربية على أنه من النفي إثبات لا يحتمل التأويل انتهى. واعلم أن «مبني» في عبارة الشارح بمعنى البناء بدليل تعديته بعلى وأن قضية كون الإخراج من المحكوم به أن المراد بالحكم في قول المصنف السابق «والقابل له حكم ثبت لمتعدّد» هو المحكوم به، وأن قوله «من حيث الحكم» كأنه احتراز عنه من حيث ذاته فإنه من هذه الحيثية يخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم، وأن هذه الحيثية لا تنافي قولنا السابق إنه يخرج من القوم باعتبار القيام فإنه يخرج من المستثنى منه لكن تارة يلاحظ إخراجه من حيث ذاته، وتارة من حيث الحكم، ولا منافاة بين قوله «من حيث الحكم» وقوله «إنه يخرج من المحكوم به» لأن اعتبار ملاحظة الحكم في الإخراج صادق مع كون الإخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به.

قوله: **(وجعل الإثبات في كلمة التوحيد بعرف الشرع الخ)** فيه ما تقدّم في كلام القرافي

المفرغ نحو «ما قام إلا زيدٌ» بالعرف العامّ (و) الاستثناآت (**المتعددة إن تعاطفت فللأوّل**) أي فهي عائدة للأوّل نحو «له عليّ عشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين» فيلزمه واحد فقط. (**وإلا**) أي وإن لم تتعاطف. (**فكل**) منها عائد (**لما يليه ما لم يستغرقه**) نحو «له علي عشرة إلا خمسة إلا أربعة إلا ثلاثة» فيلزمه ستة لأن الثلاثة تخرج من الأربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة. فإن استغرق

وأن الشارع أمر بالإتيان بهذه الكلمة من لم يعرف الشرع ولولا أن الإثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك. قوله: (**والاستثناآت المتعددة**) أي مع اتحاد المستثنى منه وبقي عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى، وسيأتي في قوله والوارد بعد جمل متعاطفة كما قال الزركشي. لا يقال سكت الأصوليون عن عكس هذه المسألة وهي أن يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى لأنا نقول: هي مسألة الاستثناء عقب الجمل وسيذكرها انتهى. ويبقى الكلام فيما إذا تعددا هنا وفيما يأتي نحو له «عليّ عشرة وعشرة إلا أربعة وإلا ثلاثة وإلا اثنين» وينبغي أخذاً من كلامهم الآتي وكلام الفقهاء رجوع هذه المستثنيات لكل من العشرتين فيلزمه اثنان، وعلى قياس ذلك يقال فيما إذا تعددت المستثنيات بعد الجمل، وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما إذا تعدّد المستثنى منه أيضاً وفيما يأتي صادقة بما إذا تعدّد المستثنى أيضاً فلا حاجة إلى زيادة ذلك عليها. قوله: (**فللأول أي فهي عائدة للأوّل**) فيه أمران: الأوّل قال شيخ الإسلام: أي للمستثنى منه لا للأوّل من الاستثناآت وإن أوهمه كلامه اهـ. وأقول: لم يبال المصنف بمثل هذا الإيهام لاندفاعه بالتأمل إذ لا يتصوّر عود جميع الاستثناآت التي منها الأوّل للأوّل منها مع أن لفظ الأول أخصر من لفظ المستثنى منه. والثاني أن عبارة المصنف شاملة لما إذا استغرق غير الأوّل وهو ظاهر، لأن المستثنيات إذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الأوّل بدون عطف كما سيأتي في كلام الشارح فمع العطف أولى لأن الرجوع مع العطف أقرب بدليل أنه عند عدم الاستغراق تعود إلى المستثنى منه مع العطف دون غيره فتأمل. قوله: (**فكل لما يليه ما لم يستغرقه**) أقول: فاعل «يستغرق» ضمير «كل» والهاء «لما» والتقدير فكل عائد لما يليه مدّة عدم استغراق كل ما يليه وحينئذ فيرد عليه أنه يدخل في منطوقه ما إذا استغرق غير الأوّل مع أنه لا يعود كل لما يليه، وما إذا استغرق الأوّل فقط مع أنه لا يعود كل لما يليه على غير القول الثاني من الأقوال الثلاثة المحكية في ذلك فتأمله. ويرد على الشارح أن قوله «فإن استغرق كل ما يليه الخ» بيان للمفهوم مع أن ما عدا استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بيناه. ويجاب بأنه أراد بيان الأعم من المفهوم دفعاً لما يتوهم من ظاهر المتن في الصورتين الأخيرتين أعني استغراق غير الأوّل واستغراق الأوّل. قوله: (**فإن استغرق كل ما يليه بطل الكل**) أقول: نحو «له عليّ عشرة إلا عشرة إلا عشرة».

كل ما يليه بطل الكل، وإن استغرق غير الأوّل نحو «له عليّ عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة» عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط. وإن استغرق الأوّل فقط نحو «له علي عشرة إلا عشرة إلا أربعة» قيل يلزمه عشرة لبطلان الأوّل لاستغراقه والثاني تبعاً، وقيل أربعة اعتبار الاستثناء الثاني من الأوّل، وقيل ستة اعتباراً للثاني دون الأوّل **(و)** الاستثناء **(الوارد بعد جمل متعاطفة)** عائد **(للكل)** حيث صلح له لأنه الظاهر مطلقاً **(وقيل إن سبق**

قوله: **(وإن استغرق غير الأوّل نحو له عليّ عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط)** أقول فيه أمور: الأوّل أنه يمكن توجيه ذلك بأنه لما تعذر رجوع المستثنيات بعضها لبعض رجعت للأصل وهو المستثنى منه تصحيحاً للكلام بقدر الإمكان. والثاني أن قياس ما ذكر في المثال أنه لو قال «له عليّ عشرة إلاّ أربعة إلا ستة» لزمه ستة لأن الكل يعود للمستثنى منه فتكون الأربعة مستثناة من العشرة يفضل ستة فتكون الستة مستثناة منها استثناء مستغرقاً فيبطل، ولا يقال تلزمه عشرة لأن مجموع الاستثناءين عشرة فهو مستغرق للمستثنى منه، وذلك لأنه لا يجمع المفرّق لا في المستثنى ولا في المستثنى منه كما تقرر في الفروع. ومن هنا ينظر في جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بأنه لو قال «عليّ خمسة وخمسة إلا ستة» كان للجميع اتفاقاً فكذا في غيره من الصور دفعاً للاشتراك والمجاز حيث قال: الجواب أولاً إلى أن قال: وثانياً أنه إنما رجع إلى الجميع ليستقيم إذ لو رجع إلى الأخيرة لم يستقم أي للاستغراق انتهى. فإن قضية هذا الجواب أنه مع الرجوع للجميع يجمع الخمستان فيكون الاستثناء من العشرة وإلا فالاستغراق بحاله مع أن المقرر أنه لا يجمع المفرق ولعل هذا قول ضعيف. والثالث أن استغراق غير الأوّل شامل للاستغراق بالزائد كما في مثاله وبالمساوي نحو «له عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا ثلاثة». قال الزركشي بعد نقله هذا التعميم عن المحصول والمنهاج وهو في الزائد صحيح وفي المساوي معارض بأن الثاني يكون تأكيداً كما قاله الرافعي في الإقرار انتهى. وعلى هذا فتمثيل الشارح بالاستغراق بالزائد لعله للاحتراز عن هذا. والرابع أن شامل أيضاً لما إذا استغرق بعض غير الأوّل دون البعض نحو «له عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة إلا واحداً» إذ يصدق أنه استغرق غير الأوّل. وقضيته أن يعود الكل للمستثنى منه فيلزمه أربعة في هذا المثال، ويحتمل أن يحمل قوله «غير الأوّل» على العموم فيخرج ما إذا استغرق البعض دون البعض كما في هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عداه للمستثنى منه فيلزمه في هذا المثال ستة لأن الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع الاثنين المستثنى الأوّل من العشرة يبقى ستة ولم أر في ذلك شيئاً فليراجع.

قوله: **(والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد لكل)** فيه أمران: الأوّل قال في التلويح: لا خلاف في جواز رده إلى الجميع وإلى الأخيرة خاصة وإنما الخلاف في الظهور عند الإطلاق، فمذهب الشافعي رحمه الله تعالى أنه ظاهر في العود إلى الجميع، ومذهب أبي حنيفة رحمه الله

....

تعالى أنه ظاهر في العود إلى الأخيرة لوجهين: الأوّل أن الجملة الأخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظراً إلى حكمها وإن اتصلت به باعتبار ضمير أو اسم إشارة، ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلاً والانقطاع عما سبق دليلاً آخر بمعنى أن الأخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء. الثاني أن عود الاستثناء إلى ما قبله إنما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود إلى واحدة وقد عاد إلى الأخيرة بالاتفاق فلا ضرورة إلى العود إلى غيرها انتهى.

وأقول: لقائل أن يمنع أن القرب والاتصال المذكورين يقتضيان ظهور العود إلى الأخيرة دون غيرها، وأن يمنع تأثير حيلولة الأخيرة بسبب انقطاعها فإنه إن أريد أن هذه الحيلولة مانعة من الصحة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف في جواز العود للجميع أو من الظهور فهو ممنوع، وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء لأنه إن أراد أن الاتصال الفائت بحيلولتها شرط لصحة الاستثناء فغير صحيح للاتفاق على جواز العود للجميع أو شرط لظهوره فممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك، والجمع يجعل الجميع بمنزلة الجملة الواحدة، ولهذا أجاب العضد عن تمسكهم بالحيلولة المذكورة بقوله: الجواب منع كونها حائلة وإنما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وأنه ممنوع اهـ. وأما الوجه الثاني فأجاب عنه العضد بقوله: الجواب لا نسلم أنه يرجع للضرورة بل عندنا أن وضعه للجميع فلا يتقيد بالأخيرة كما لو دل دليل على عوده للجميع فإنه يعتبر إجماعاً ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم انتهى. وقوله «بل عندنا أن وضعه للجميع» قال السعد: لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذي هو ثبوت حكم الأولى لأنا نقول: إنما ذكرنا ذلك على طريق السند ونمنع كون الرجوع إلى الجميع ضرورياً ولم لا يجوز أن يكون ظاهراً؟ وحينئذ نمنع ظهور ثبوت حكم الأولى بل الظاهر عدم ثبوته اهـ. قال البيضاوي: واحتج الشافعي بأن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف فيجب أن يكون الاستثناء كذلك والجامع أن كلاً غير مستقل بنفسه. قال المصنف في شرحه: وقد نقل الإمام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط إلى الكل، وأما الحال والظرف والمجرور فقال: إنا نخصها بالأخيرة على قول أبي حنيفة، وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية وفي الدليل نظر آخر وهو أنه لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما في جميع الأحكام واللغة لا تثبت قياساً مع أن الفرق ثابت فإن الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى أي لوجوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله في النقود وإن تأخر من جهة اللفظ بخلاف الاستثناء فإنه مؤخر من الجهتين اهـ. ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور بأنا لم ندع لزوم الاشتراك في جميع الأحكام بل ادعينا الظهور في الأحكام المذكورة لصلاحيتها للجميع وعدم المانع من العود ولم

الكل لغرض) واحد عاد للكل نحو «حبست داري على أعمامي» و«وقفت بستاني على أخوالي» و«سبلت سقايتي لجيراني إلا أن يسافروا». وإلا عاد للأخيرة فقط نحو «أكرم العلماء وحبس ديارك على أقاربك وأعتق عبيدك إلا الفسقة منهم» **(وقيل إن عطف بالواو)** عاد للكل بخلاف الفاء و«ثم» مثلاً فللأخيرة وعلى هذا الآمدي حيث فرض المسألة في العطف بالواو **(وقال أبو حنيفة والإمام)** الرازي **(للأخيرة)** فقط لأنه المتيقن **(وقيل مشترك)** بين عوده للكل وعوده للأخيرة لاستعماله في كل منهما والأصل في الاستعمال الحقيقة **(وقيل بالوقف)** أي لا ندري ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الأخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما في قوله تعالى ﴿والذين لا يدعون مع الله إلها آخر﴾ إلى قوله ﴿إلا من

تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود إلى الجميع في الشرط علامة على أن الأمر كذلك في الاستثناء الذي هو نظيره في عدم الاستقلال، وأما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره. ثم رأيت العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله: وقد يقال إن الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع إليه فلو كان للأخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقاً انتهى.

وكأن حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه فلا يكون تقدمه لأجل رجوعه حتى يحصل به الفرق. واعلم أن المصنف أطلق في الشرط وقيده العضد بالواقع في اليمين حيث قال: قالوا أي الشافعية أولاً «والله لا أكلت ولا شربت ولا ضربت إن شاء الله تعالى» عاد إلى الجميع اتفاقاً. الجواب أنه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع. فإن قالوا وإذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لأنه تخصيص متصل مثله قلنا: هذا قياس في اللغة وقد أبطلناه، ولو سلم فالفرق أن الشرط وإن تأخر لفظاً فهو مقدم تقديراً، ولو سلم فهذا يرجع إلى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به، وإنما الكلام فيما لا قرينة فيها الخ انتهى. ولقائل أن يمنع أن اليمين عليها قرينة على الرجوع للجميع لأن اليمين عليها صالح مع إطلاق ما قبل الأخير وتقييد الأخير خاصة ولا تقتضي خصوص الرجوع إلى الجميع. والأمر الثاني أنه أورد على عود الاستثناء للكل أنه يلزم توارد عوامل على معمول واحد. وأجيب بالمنع لأنا إن جعلنا العامل «إلا» كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام وإلا فذلك من قبيل الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على أن المسألة خلافية.

قوله: **(وإلا عاد للأخيرة فقط)** أقول: هلا قال «وإلا عاد للأخيرة ولما اتفق معها في الغرض فقط» ليفيد عوده في نحو قولك «أكرم العلماء» و«أعتق عبيدك» و«حبس دارك على أعمامك» و«قف بستانك على أخوتك» و«سبل بئرك على جيرانك إلا الفسقة منهم» إلا قوله «وحبس» وما بعده على هذا القول فإن ذلك قياسه الظاهر. قوله: **(وحيث وجدت انتفى الخلاف)** أقول: لعل المراد انتفى أثر الخلاف وإلا فالقرينة لا تنافي القول بالاشتراك أو الوقف حتى ينتفي الخلاف، نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف، ثم رأيت قول

تاب﴾ [الفرقان: ٧٠] فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه. قال السهيلي: بلا خلاف. وقوله تعالى: ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله﴾ إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ [المائدة: ٣٣] فإنه عائد إلى الجميع قال ابن السمعاني: إجماعاً. وقوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأً﴾ إلى قوله ﴿إلا أن يصدّقوا﴾ [النساء: ٩٢] فإنه عائد إلى الأخيرة أي الدية دون الكفارة قطعاً

شيخنا الشهاب لك أن تقول نفي الخلاف في رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهر ولكن ما وجه نفي القول بالاشتراك وغيره انتهى. وقد علم جوابه مما قررته فليتأمل. قوله: **(كما في قوله تعالى ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر﴾ إلى قوله ﴿إلا من تاب﴾ فإنه عائد إلى جميع ما تقدمه قال السهيلي بلا خلاف)** قال شيخنا العلامة: قوله «إلى جميع ما تقدمه» أي من قوله ﴿والذين لا يدعون﴾ وما بعده وفيه نظر، بل هو عائد إلى جملة قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ [الفرقان: ٧٠] وحدها انتهى. وأقول: عوده إلى جملة قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾ عود إلى جميع ما تقدم لتعلق هذه الجملة بجميع ما تقدم، فالمراد أنه عائد إلى جميع ما تقدم بحسب المعنى لأن هذه الجملة بمنزلة أن يقال «ومن يدع مع الله إلهاً آخر يلق أثاماً، ومن يقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق يلق أثاماً، ومن يزن يلق إثاماً إلا من تاب». فإن قلت: هذه الجمل التي قدرتها وجعلت الجملة المذكورة بمنزلتها ليست هي الجمل المتقدّمة ولا موافقة لها في المعنى لأنّ تلك منفيات وهذه مثبتات، والاستثناء إنما ينتظم مع هذه ولا ينتظم مع تلك إذ لا معنى لأن يقال في سياق المدح ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر إلا من تاب﴾ فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر مشروطاً بعدم التوبة والإيمان والعلم الصالح، وحينئذ لا يصدق قول الشارح فإنه عائد إلى جميع ما تقدّمه إذ لم يصح عود هذا الاستثناء إلى نفس الجمل المتقدّمة. قلت: المراد بعوده إلى جميع ما تقدّم تعلقه به في الجملة وذلك صادق بتعلقه بمثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار إلى تلك المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر، وفي ذلك إشارة إلى تعميم تلك القاعدة وأنها شاملة لمثل هذه الصورة فلا إشكال أصلاً فتأمّله.

قوله: **(إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ فإنه عائد إلى الجميع)** قال شيخنا العلامة: أي جميع قوله «إن يقتلوا وما بعده» وأنت خبير بأن هذه مفردات لا جمل لأن «أن» المصدرية والفعل في تأويل مصدر وهو مفرد انتهى. وأقول: الظاهر أنهم تسمحوا في عد مثل هذه جملاً نظراً إلى أصلها قبل دخول «أن» لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسمح بنحو ذلك شائع في كلامهم بحيث لا يستنكر. وقد يجاب أيضاً بأنهم أرادوا بالجمل ما يشمل نحو ذلك لكن يخدشه ما دل عليه كلام الحواشي للسعد من أنّ مثل هذا ليس من الجمل التي هي محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على العود للجميع أن تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدإ جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء إلى الكل اتفاقاً، فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة ليعود الاستثناء إلى الكل ثم قال:

اتفاقاً أما قوله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ إلى قوله ﴿إلا الذين تابوا﴾ [النور: ٤].

والجواب أنّ ذلك في المفردات أو ما هو في حكمها من الجمل التي لها محل من الأعراب، أو التي وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى. واعلم أنّ تقرير هذه المسألة على هذا الوجه الذي ذكره الشارح هو كذلك في كلام القوم كما تصرّح به عبارته، ألا ترى إلى قوله «قال السهيلي بلا خلاف قال ابن السمعاني إجماعاً» ولم ينبه الشارح على ما فيه من التسامح الذي تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصاً وقد اشتهر أن المناقشة في العبارة ليست من دأب المحصلين وأنّ الأمثلة مما يكتفي فيها بمجرد الاحتمال، بل والفرض لأنّ المقصود بها الإيضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمّل.

قوله: (إلى قوله ﴿إلا أن يصدّقوا﴾ فإنه عائد إلى الأخيرة) قال شيخنا العلامة: أي إلى الجملة الأخيرة ولا يخفى عليك أنّ كلاً من قوله «فدية مسلمة» وقوله «فتحرير رقبة» مفرد لأنّ الأوّل مبتدأ والثاني معطوف عليه انتهى. وأقول: لا يتعين كون الثاني معطوفاً عليه لجواز كونه مبتدأ مقدر الخبر أي فعليه تحرير رقبة مؤمنة وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشي إن هذه الجمل على هذا التقدير لها محل من الأعراب لأنها وقعت جزاء الشرط. ويجاب بأنه تسمحوا في التمثيل بها وهذا كله على تسليم ما في الحواشي وإلا فيمكنهم منع ما فيها. واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة في هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد. قوله: (أما قوله تعالى ﴿والذين يرمون المحصنات﴾ الخ) أقول: هذا الصنيع صريح في أنّ قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ [النور: ٤] معطوف على جملة ﴿فاجلدوهم﴾ عند الشافعي كغيره ففيه ردّ على من زعم أنّ الشافعي جعل جملة «ولا تقبلوا» منقطعة عن جملة «فاجلدوهم» مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى. ومنشأ هذا الزعم أنّ الشافعي قبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالأخيرتين وقطع «لا تقبلوا» عن «اجلدوا» إذ لو كان عطفاً عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل. قال في التلويح: وفيه بحث إذ لا نزاع لأحد في أنّ قوله «ولا تقبلوا» عطف على «فاجلدوا» إلا أنّ الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامته لا حرمة فعل، ولم يسقط الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف، وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو «الذين تابوا وأصلحوا» ومن جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف، وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضاً فيصح صرف الاستثناء إلى الكل انتهى. وهو ظاهر.

وأما ما في الحواشي الخسروية من قوله جوابه أي هذا البحث أنّ الحد ليس ما ذكره بل

فإنه عائد إلى الأخيرة غير عائد إلى الأولى أي الجلد قطعاً لأنه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة. وفي عوده إلى الثانية أي عدم قبول الشهادة الخلاف فعندنا نعم وعند أبي حنيفة لا

هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر في الهداية وعدم قبول الشهادة وإن لم يصلح أن يكون حداً لعدم التقدير فيه يصلح أن يكون تتميماً للحد ومكملاً له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة إذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته. ولو أسلم أن الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة، بل ردّ الشهادة والتصريح بعدم قبولها، ولهذا خوطب به الأئمة انتهى. فلا يخفى ما فيه من التكلف، ويمكن دفعه بأن شأن حق الآدمي السقوط بالعفو بل تكاد نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك. وإذا كان هذا شأن أصل حق الآدمي فتتمته أولى إذ تتمة الشيء دونه في القوّة وبأنه لم يرد في شيء من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض لكون عدم قبول الشهادة من تتمته، ولو كان من تتمته كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها لبيان ذلك خصوصاً مع كونه مما يخفى وإلا لزم إهمال بيان ذلك أبداً وعدم التعرض له بوجه وهو في غاية البعد كما لا يخفى. فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بأنه ليس من تتمته، ومثل هذا القدر كاف في هذا الأمر الظني، ومجرد أن التألم برد الشهادة قد يفوق التأمل بالضرب لا يكفي في إثبات ذلك لأن غاية الأمر ثبوت الصلاحية له ومجرّد ذلك لا يجوز إثبات هذا المدعى به وإلا فكان ينبغي أن يصح الاقتصار عليه في غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد. وقد قال السيد علي: وحد المفتري ثمانون ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده ثمانون مما يشعر ببقاء شيء آخر، ولا يقال إنما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لأن ذلك غير صحيح إذ لا ظهور بوجه لكون ذلك تتمة، بل غاية ما ثبت ظهوره في نفسه ومجرّد تفسير الهداية لا يرد ما ذكره التلويح على أنه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفاً له بخاصته، والآخر حد له أو تعريف له بخاصة أخرى. وقوله «لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق» ممنوع قطعاً بل المراد الأعم الشامل لذلك للقطع بأنه لا حرج على الحاكم في الاقتصار على مجرد الإعراض عنه وعدم العمل بشهادته إلا لعارض يقتضي زيادة على ذلك.

قوله: (**غير عائد إلى الأولى أي الجلد قطعاً لأنه حق آدمي فلا يسقط بالتوبة**) ما أفاده هذا الكلام من توجيه عدم العود للأولى بما ذكر أشار الكوراني إلى ردّه حيث نقله عن بعض الفضلاء، ثم بالغ في ردّه بما توهم أنه رادّ له فقال: واعلم أن هنا بحثاً دقيقاً لا بد من الوقوف عليه وهو أنه لما تقرر أن المختار عود الاستثناء إلى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالأخيرة ورد عليه الإشكال بآية القذف فإن التوبة لا تسقط جلد الثمانين. أجاب عنه بعض الفضلاء بأنه إنما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشيء، لأنّ الذنوب المشروع فيها حد وإن كانت في حقوق الله تعالى إذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضاً. مثاله لو قال:

....

«والذين يشربون الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر» لا يسقط الحد بالتوبة جزماً بل الجواب عن ذلك الإشكال أنّ الاستثناء في آية القذف إنما هو نفس التوبة وحق العباد توبته إنما هو بأدائه أو بالاستحلال كما أنّ التوبة في حق الله تعالى إنما هي باستيفاء الحدود بعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى. وأقول: ما زعمه في جواب بعض الفضلاء الذي مشى عليه الشارح المحقق من أنه ليس بشيء هو الذي ليس بشيء، وما احتج به على ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع. وبيان ذلك أما أولاً فلأن ما زعمه من كون الحدود لا تسقط بالتوبة سواء كانت لله تعالى أو لآدمي ليس بصحيح على إطلاقه، بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطناً وكذا ظاهراً حيث لم تبلغ الحاكم، وكذا إن بلغته في أحد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها الاعتراف به بل يستحب له الستر على نفسه، ولا تجب الشهادة عليه بل يستحب تركها إلا إن كانت المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين في ذلك. وأما ثانياً فلو سلمنا أنّ الحدود مطلقاً لا تسقط بالتوبة لكن ذلك لا يمنع صحة تعليل عدم سقوط ما يكون منها للآدمي بالتوبة بكونه حق آدمي، سواء أريد بالحق الحد أو الأعم إذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة.

غاية الأمر أنه إذا أريد بالحق في التعليل معنى الحد يتوجه أن عدم السقوط لا يتوقف على خصوص كون ذلك الحد للآدمي، بل مطلق كونه حداً كافٍ في عدم السقوط، وظاهر أنه لا أثر لذلك في صحة التعليل إذ يصح التعليل بكل من الخصوص والعموم كما لا يخفى. والحاصل أن حق الآدمي إذا كان حداً فيه معنيان يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حد آدمي وكونه حق آدمي وإن لم يتوقف عدم السقوط في الأول على خصوص كونه للآدمي وإنما آثر النظر لكونه حقاً نظراً إلى أنّ عموم كونه حقاً لآدمي هو العمدة في عدم سقوطه بدليل أن غير الحد من حقوق الآدمي كتعزير استحقه على غيره لا يسقط بالتوبة أيضاً، ولهذا يجب على الحاكم استيفاؤه له بطلبه بخلاف تعزير لله تعالى لا يجب استيفاؤه بل للحاكم تركه بالمصلحة. فإن كان وجه ردّه لذلك الجواب أن كونه حق آدمي لا يصح التعليل به فخطأ ظاهر أو أن خصوص كون ذلك الحق للآدمي لا يتوقف عليه السقوط. قلنا: أما أولاً فلا ضرورة إلى حمل الحق في التعليل على معنى الحد، بل يجوز أن يراد به المعنى الأعم، وحينئذ فلا إشكال في اعتبار الخصوص لأن حق الله إذا لم يكن حداً لا يمنع السقوط بخلاف حق الآدمي. وأما ثانياً فعدم توقف السقوط عليه لا يمنع صحة التعليل به أو أنّ التقييد بكونه للآدمي يوهم أن كون الحد لله تعالى لا يمنع السقوط رجع الاعتراض إلى المناقشة في العبارة بإيهامها خلاف المراد، وهذا مع كونه ليس من دأب المحصلين لا يصح أن يتسبب عنه أنّ الجواب ليس بشيء. وبالجملة فهذا الردّ لا يكون إلا خطأً على أن دعواه الجزم في قوله «أن حد شرب الخمر لا يسقط بالتوبة جزماً» دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعي والنووي محرّراً مذهب الشافعيّ

(و) الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو «تصدق على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل إلا الفسقة منهم» (أولى بالكل) أي بعوده لذلك من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات (أمّا القران بين الجملتين لفظاً) بأن تعطف إحداهما على الأخرى (فلا يقتضي التسوية) بينهما (في

وغيرهما من أصحاب الشافعيّ قولين في ذلك بل في مطلق حدود الله تعالى كما تقدّمت الإشارة إليه، فليت شعري أي سند له في هذه الدعوى الباطلة بل لا سند له فيها إلا التساهل والمجازفة، فقد اتضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وأنّ ما أورده الكوراني من البحث الدقيق مجرّد تلفيق وتلزيق. وأما ما تحجج به من الجواب عن ذلك الإشكال فهو مسروق من قول التلويح السابق «مع أن المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الإصلاح الاستحلال الخ» فكان عليه أن يضيف الشيء إلى أهله وأن لا يضيعه في غير محله والله تعالى أعلم.

قوله: (أما القران) أقول: مناسبة هذا لما قبله ظاهرة فإن الاختلاف في ثبوت حكم إحدى الجملتين للأخرى نظير الاختلاف في رجوع الحكم المذكور بعد إحدى الجملتين لما قبلها. قوله: (بين الجملتين) أي أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمران: الأوّل قال شيخ الإسلام قال الزركشي وغيره: الذي في كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة كقوله: ﴿فامسكوهنّ بمعروف أو فارقوهنّ بمعروف وأشهدوا﴾ [الطلاق: ٢] فالجملتان كجملة واحدة والإشهاد في المفارقة غير واجب فكذا في الرجعة بخلاف نحو قوله: ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة: ٤٣] فإن كلاً من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضي ثبوت حكم في إحداهما ثبوته في الأخرى أي فلا يقال لا تجب الزكاة في مال الصبي كما لا تجب عليه الصلاة[1] انتهى. فإن قلت: هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من أن لا يذكر أصله وأن لا تذكر صفته فإن الحكم هنا وهو الإشهاد مذكور في الآية دون صفته من الوجوب بخلاف مثال الشارح فإن الحكم فيه من أصله غير مذكور. قلت: لا حاجة إلى جعل الحكم هنا هو نفس الإشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشتمل على التكلف، بل يجوز جعل الحكم صفة الإشهاد التي هي وجوبه وهو غير مذكور فليتأمّل. والثاني أن التقييد بالجملتين يخرج المفردين ولكن لا يبعد أنهما كذلك. قوله: (لفظاً) قال شيخ الإسلام: منصوب على التمييز عن النسبة أو على الظرفية، وكذا قوله «حكماً» انتهى. وقال شيخنا الشهاب في الأول تمييز محوّل عن المضاف إليه، وفي الثاني تمييز لغير المذكور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض انتهى. وكان التقييد بقوله «لفظاً» احتراز عن القران بينهما في الحكم بأن يبين استواءهما فيه، وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليتأمل. قوله: (بأن تعطف) هذه الباء يجوز كونها للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها للآلة.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٦٨ مسلم في كتاب الطهارة حديث ٩٤- ٩٦. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٦. الترمذي في كتاب الطهارة باب ١. أحمد في مسنده (٢/٢٥٩).

غير المذكور حكماً) أي فيما لم يذكر من الحكم المعلوم لإحداهما من خارج **(خلافاً لأبي يوسف)** من الحنفية **(والمزني)** منافي قولهما يقتضي التسوية في ذلك مثاله حديث أبي داود «لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة» فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهي. قال أبو يوسف: فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما، ووافقه أصحابه في الحكم لدليل غير القران، وخالفه المزنيّ فيه لما ترجح على القران في أن الماء المستعمل في الحدث طاهر لا نجس ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية **(الثاني)** من المخصصات المتصلة **(الشرط)** بمعنى صيغته **(وهو)** أي الشرط نفسه **(ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته)** احترز بالقيد الأول من المانع فإنه لا يلزم

قوله: **(مثاله حديث أبي داود)** قال شيخنا الشهاب: الحكم المذكور هو النهي فتشاركا فيه، والذي لم يذكر هو التنجيس بهما انتهى. وقد يقال لا حاجة لاعتبار ما ذكر لهما من الحكم لأن المصنف لم يعتبر ذلك في القران. قوله: **(لا يبولنّ الخ)** قال شيخنا الشهاب: عطف بيان على حديث أبي داود. أقول: أو بدل قوله: **(لما ترجح)** قال شيخنا الشهاب: أي للدليل الذي ترجح على القران الكائن أي ذلك الدليل في مسألة أنّ الماء المستعمل في الحدث طاهر انتهى.

قوله: **(ويكفي في حكمة النهي ذهاب الطهورية)** أقول: هذا لا يأتي في الماء الكثير لبقاء طهوريته فلعل حكمة النهي تقديره وفيه نظر في المستبحر إلا أن يلتزم عدم النهي حينئذ. قوله: **(بمعنى صيغته)** إنما قال ذلك لأن الكلام في المخصص المتصل وقد تقدّم أنه ما لا يستقل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الأولى لا أداة الشرط أي فقط، والمراد بالجملة الأولى ما يكون جملة أولى في مجموع الشرطية المشتملة على شرط وجزاء قوله: **(وهو أي الشرط نفسه)** فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: يعني مدلول تلك الصيغة وينبغي أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلي انتهى. وقد يقال الصيغة متصوّره لكل شرط حتى العقلي فلا حاجة لذكر الابتغاء المذكور إذ لا أعم فليتأمل. والثاني أنّ الكمال بين أنّ فيه استخداماً ثم قال: لكنه خلاف الأصل، ففي العبارة إيهام إذ لا قرينة فيها تعين المراد إلا أن يدّعي أنّ القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى. وأقول: أي مع ظهور أنّ التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتأمل فإنه لا بدّ من هذا حتى لا يفهم أنّ التعريف له. ويمكن أن يجعل من القرينة قوله «وهو كالاستثناء» اتصالاً إذ حقيقة الاتصال لا تتصوّر إلا للفظ. وكذا قوله «وأولى الخ» إذ العود والإخراج به لا يظهران إلا في اللفظ. قوله: **(ما يلزم من عدمه العدم الخ)** فيه أمران: الأول ذكر شيخ الإسلام أن هذا التعريف تعريف للشرط الشامل اللغوي وغيره وأنّ المراد هنا اللغوي انتهى. قال: فلو ذكر التعريف المذكور فيما مرّ مع تعريفي السبب والمانع وعرف اللغوي هنا بما مرّ آنفاً أي وهو الصيغة كان أنسب والحامل له على ما فعله روم الاختصار. انتهى وفيه أمران: الأول أن ما ذكره من شمول هذا التعريف للشرط

من عدمه شيء، وبالثاني من السبب فإنه يلزم من وجوده الوجود، وبالثالث من مقارنة

اللغوي على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتي في غاية الإشكال إذ الشرط اللغوي هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها مما لا خفاء فيه إذ لا يلزم من عدمها العدم إذ وجد اللفظ وعدمه مما لا أثر لواحد منهما في وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر إذ قد يوجد الإكرام مع انتفاء قولك «إن جئتني» لوجود حقيقة المجيء. فإن أريد أنه يشمله من حيث معناه فهو تكلف مستغنى عنه إذ المقصود بيان أنّ المخصص هو الصيغة وقد أفاد ذلك قول الشارح الثاني الشرط بمعنى صيغته. والثاني أن قوله «وأنّ المراد هنا اللغوي» كان وجهه أنّ الكلام في المخصص المتصل ولا يكون إلا لغوياً إذ غيره لا يكون إلا منفصلاً فلا ينافي أن غير اللغوي مخصص أيضاً على ما هو الظاهر عندي. والأمر الثاني أنّ هذا التعريف شامل للركن إذ يلزم من عدم تكبيرة الإحرام مثلاً عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها إذ قد توجد التكبيرة دون بعض الأركان الأخر أو الشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم إذ قد يتحقق بقية المعتبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع. وقد يجاب بأنه تعريف بالأعم وقد أجازه الأقدمون واختاره جمع منهم السيد، وبأنّ ما بمعنى خارج بقرينة اشتهار أن الشرط خارج لا داخل.

قوله: **(لذاته)** قال شيخنا الشهاب: ظاهر صنيع الشارح الآتي أنه متعلق بـ «يلزم» المنفي دون المثبت وينبغي التعلق بهما على وجه التنازع فيه. انتهى وسيأتي كلام يتعلق بذلك. قوله: **(احترز)** قال شيخنا الشهاب أي توقى. قوله: **(بالقيد الأول الخ)** أقول: القيد الأول هو قوله «يلزم من عدمه العدم» والقيد الثاني هو قوله «ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم» والقيد الثالث هو قوله «لذاته». واعلم أنهم لم يتعرّضوا المحترز قوله «ولا عدم» أي ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لأنه يلزم من وجوده العدم، ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن إخراج المانع بهذا بإخراجه بما قبله من قوله «ما يلزم من عدمه العدم» فليتأمل. قوله: **(وبالثالث الخ)** فيه أمور: الأول أنه لا يخفى أن مآل ما ذكره إلى أن التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب. وحاصله أنه لإدخال هذا الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا محذور في ذلك فكثيراً ما يكون الاحتراز عن الخروج لا عن الدخول، وبهذا يجاب عما لشيخنا الشهاب هنا مما سنحكيه فتأمله. الثاني مقتضاه أنّ قول المصنف لذاته مختص بقوله «ولا يلزم من وجوده وجود الخ» وأنه لا يرجع لما قبله أيضاً أعني قوله «ما يلزم من عدمه العدم» والوجه رجوعه له أيضاً لإخراج المانع إذا قارن عدمه عدم الشرط فإنه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذي قارنه فعدم المانع وحده يخرج بقوله «يلزم من عدمه العدم» وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله «لذاته». الثالث قال الكمال: الأليق في حل القيد الثالث أنه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط إذا قارن السبب لأن ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط إذا قارن المانع

الشرط للسبب فيلزم الوجود، كوجود الحول الذي هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذي هو سبب للوجوب. ومن مقارنته للمانع كالدين على القول بأنه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم، فلزوم الوجود والعدم في ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط.
ثم هو عقلي كالحياة للعلم، وشرعي كالطهارة للصلاة، وعادي كنصب السلم لصعود

لأن ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط انتهى. ووجهه ظاهر فإنه في الصور المحترز عنها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود الشرط ولا العدم من وجوده. فإن قلت: بل لزم ما ذكر من وجوده إذ لا معنى للزوم إلا عدم الانفكاك وهو متحقق فإن الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده في الصور المذكورة. قلت: إنما يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله «ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم» لكنه عبر بقول «ولا يلزم من وجوده الخ» بمن الدالة على أن يكون اللزوم بمدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده في الصور المذكورة فتدبره. هذا ولا يخفى أنّ ما ذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لإفادة أنه لدفع التوهم المذكور وأنه للاحتراز عن خروجه لا عن دخوله فتأمله تعرفه.

قوله: **(من مقارنة الشرط للسبب)** قال شيخنا الشهاب: أي من خروج مقارنة والأحسن أن يقول وبالثالث من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده. وقوله «فيلزم» أي من وجود الشرط المقارن. وقوله «ومن مقارنته» أي ومن خروج مقارنته الخ. وقوله «لا لذات الشرط» أي فدخل الشرط المقارن لأجل ما ذكر انتهى. قوله: **(فيلزم الوجود كوجود الحول)** قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لزوم الوجود حينئذ للمقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله «ولا يلزم من وجوده وجود». فإن قلت: ما سلكه الشارح أيضاً صحيح إذ الوجود لازم حينئذ لوجود الشرط لكن لا لذاته قلت: فحينئذ يكون قوله «لذاته» مدخلاً للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليتأمل. وليجر مثل ذلك في جانب المانع انتهى. وقد علم جوابه وهو أنّ الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضاً كما هنا، وقوله «لازم» حينئذ لوجود الشرط فيه أن هذا مسلم لكن ليس لازماً من وجوده وهو المراد كما أشرنا إليه. قوله: **(مع النصاب)** متعلق بوجود الحول. قوله: **(ثم هو عقلي إلى قوله ولغوي وهو المخصص)** فيه أمران: الأول أن هذا التقسيم هو هكذا في العضد كأصله وغيره حيث قال: الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي أما العقلي فكالحياة إلى أن قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أنّ ما دخلت عليه «أن» هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزاء. هذا وأن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً الخ انتهى. ولم يتعقبه في ذلك السعد ولا غيره، وبه يظهر أن إيراد الكمال الآتي إن صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغي للكمال أن يضيف هذا التقسيم إلى القوم ثم يتكلم عليه. وأما الاقتصار على إضافته إلى الشارح ثم الإيراد عليه فمما لا ينبغي، ولعله لم يستحضر أن الشارح مسبوق

....

بذلك من القوم على أن الإيراد مدفوع كما سيعلم. والثاني قال الكمال فيه أمران: أحدهما أن ظاهر عبارته أن الشرط المعرف هو المنقسم، وأن اللغوي بمعنى الصيغة داخل فيه وليس كذلك إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي كما حرّره شيخنا في تحريره أخذاً من القرافي، فإن المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما يوافقه قول الشارح فينعدم الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده إذا امتثل الأمر، وهذا من الشارح ينافي تقسيمه. والثاني أن الشرط لغة ليس معناه الصيغة إنما هو مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة، وأما تسمية الصيغة نحو «إن دخلت الدار فأنت طالق» شرطاً لغة مع أنه سبب جعلي فلصيرورته علامة على وقوع الجزاء. انتهى المقصود نقله من كلامه.

وأقول: أما ما ذكره في الأمر الأول من أن ظاهر عبارته ما ذكر، فوجهه أنه جعل من الأقسام الشرط اللغوي ووصفه بأنه المخصص، وقد تقدّم أن المخصص هو الصيغة حيث قال: الثاني من المخصصات المتصلة الشرط بمعنى الصيغة. وأما قوله «وليس كذلك إذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلي» فيقال عليه: أما أولاً فالشارح لم يزد على ما ذكروه كما تقدّمت الإشارة إليه. وأما ثانياً فيجاب عنه بأن كونه جعلياً إنما هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الأصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه: هذا وإن الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً فيقال «إن دخلت الدار فأنت طالق» والمراد أن الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرّد كون عدمه مستلزماً لعدمه من غير سببية، وقد يستعمل في شرط شبيه بالسبب من حيث إنه يستتبع الوجود وهو الشرط الذي لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه، فإذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الأسباب والشروط كلها. فإذا قيل: «إن طلعت الشمس فالبيت مضيء» فهم منه أنه لا يتوقف إضاءته إلا على طلوعها، ولذلك أي ولأنه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة. فإذا قيل: «أكرم بني تميم إن دخلوا» فلولا الشرط لعم وجود الإكرام جميعهم مطلقاً لوجود المقتضي بأسره، فإذا ذكر الشرط علم أنه بقي شرط لولاه لكان المقتضي تماماً فاستتبع مقتضاه فيقتضي الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الإكرام على الداخلين الدار، ويخرج غير الداخلين إياها، ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين في حكم وجود الإكرام انتهى. فتأمل على أن كون الشرط بمعنى الصيغة سبباً جعلياً لا يصح بظاهره إذ الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ، ولا يصدق فيه معنى السبب الذي ذكره وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، إذ اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط ويعدم ويوجد المشروط، ألا ترى أنه لو قيل «إن دخلت الدار فأنت طالق» فقد وجد الشرط اللغوي وهو الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك، وإنما يوجد عند وجود معناه فالصيغة في الحقيقة إنما تفيد جعل المعنى سبباً للطلاق فيتوقف على تحققه. نعم يمكن أن يدعي كون الصيغة سبباً ناقصاً إذ الطلاق يتوقف عليها

السطح، ولغوي وهو المخصص كما في «أكرم بني تميم إن جاؤوا» أي الجائين منهم فينعدم

أيضاً بدليل أنه لو نوى جعل الدخول سبباً للطلاق بدون صيغة لم يكف في ترتب الوقوع على الدخول فليتأمّل.

وأما قوله: «كما يوافقه قول الشارح الخ» فهو ممنوع منعاً ظاهراً إذ قول الشارح إذا امتثل تصريح بأن مجرد الشرط وهو المجيء لا يلزم من وجوده وجود المشروط وهو الإكرام وأن وجود الإكرام إنما يترتب على المجيء إذا انضم إلى المجيء الامتثال، ومعلوم أنّ الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق مع السببية، ويكون كلام الشارح موافقاً لما ذكر كما زعمه، بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على ما عرف به الشرط وبيان لأن هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته، بل لما قارنه من الامتثال. ثم رأيت شيخنا العلامة أفاد ذلك فللّه الحمد. وعند ذلك يتعجب من زعمه الموافقة ويتضح سقوط ما بناه على هذا الزعم بقوله «وهذا من الشارح ينافي تقسيمه» إذ قد اتضح موافقته لتقسيمه وينظر في قول شيخ الإسلام بين به أي بقوله إذا امتثل أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلي وإلا فقد عرف أن الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته الصادق ذلك بالصيغة وبالتعليق المذكور انتهى. بل لم يبين به إلا انطباق هذا المثال على ضابط الشرط المذكور على أن ما ذكره في نفسه ممنوع كما سيأتي. وأما ما ذكره في الأمر الثاني فقد تضمن الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطاً لغة وهذا كافٍ في صحة ما ذكره الشارح وموافقة كلام غيره كالعضد حيث قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالق إن دخلت الدار» فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أن هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء انتهى. وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرطاً لغوياً وأن النسبة في قولنا «اللغوي» لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لا لأنها من مفهوم لفظ الشرط لغة.

قوله: (ولغوي وهو المخصص) أقول: قد يستشكل بأنه أراد باللغوي الصيغة بدليل قوله «وهو المخصص» وقد صرّح فيما سبق بأن الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال: الثاني من المخصصات الخ. ولا يخفى أن الصيغة التي هي اللفظ لا يتصوّر على الإطلاق أن يكون قسماً من الشرط المعرف بقوله «ما يلزم من عدمه العدم الخ» كما تقدمت الإشارة إلى ذلك. ويمكن أن يجاب بأن قوله «وهو المخصص» على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمنع من ذلك أنه حينئذ يتناول أيضاً العقلي وغيره لأن الصيغة تتناول أيضاً ما يكون مدلولها ذلك، وهذا ينافي قوله وهو أي اللغوي المخصص. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «وهو المخصص» أي الذي صيغته مخصصة فلا يشكل بأن التقسيم لمدلول الصيغة وهي المخصص، ومن صنيع الشارح تعلم أن الشرط المحدود أعم من المخصص انتهى. وبما قرّرناه يظهر لك ما فيه فليتأمل. وأما ما

الإكرام المأمور به بانعدام المجيء ويوجد بوجوده إذا امتثل الأمر (وهو) أي الشرط

عساه أن يجاب به من أن المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام أن معنى الصيغة أي من حيث اعتباره مخصص فهو وإن أمكن في نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لأن المفيد للتخصيص يشمل غير اللفظ أيضاً كما يصرّح به قول الشارح من لفظ أو غيره في قول المصنف الآتي القسم الثاني المنفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذي منه الشرط بقوله أي ما لا يستقل بنفسه من اللفظ. نعم ما جوّزناه من تخصيص لمعنى قد ينافيه الحصر في قول الشارح وهو المخصص إلا أن يلاحظ أن المراد وهو المخصص المتصل فليتأمل.

قوله: (فينعدم الإكرام المأمور به الخ) فيه أمران: الأول أن لقائل أن يقول: لم جعل المشروط الإكرام المأمور به؟ وهلا جعله طلب الإكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السبق لعم وجوب الإكرام؟ وقوله في حكم وجوب الإكرام، وعلى هذا فالمنعدم بانعدام المجيء طلب الإكرام لا نفس الإكرام. والثاني أن شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤالاً بأنه كيف صح قول الأئمة إن الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم؟ وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده: والصواب أي في الجواب ما أشار إليه السيد في حاشية المطوّل في بحث الشرط من أن صدق الشرطية إنما يتحقق بأن يكون بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجواب، وإذا كانت الشرطية بهذه الحيثية لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سبباً لا شرطاً فليتأمل انتهى. وأقول: قال العضد ما نصه: الشرط ينقسم إلى عقلي وشرعي ولغوي إلى أن قال: وأما اللغوي فمثل قولنا «إن دخلت الدار» من قولنا «أنت طالق إن دخلت الدار» فإنّ أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه «إن» هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء. هذا وإنّ الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالباً إلى آخر ما تقدّم نقله عنه في الكلام على كلام الكمال السابق. ومنه تعلم أن أصل وضع الشرط اللغوي لغير السببية وأنه غلب استعماله في السببية وأنه يستعمل فيما يشبه السبب. فالحاصل أنّ له استعمالات: أحدها استعماله في معنى الشرط وهو مقتضى أصل وضعه. وثانيها استعماله في السببية وقد كثر ذلك فيه. وثالثها استعماله في شرطية شبيهة بالسببية إذا تقرّر ذلك فيجوز أن يحمل قول الأئمة «إن الشروط اللغوية أسباب» على أن المراد أنها غلب استعمالها في معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها، كما يجوز أن يكون عد اللغوي هنا من جملة الشرط المعرف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا مخالفة ولا إشكال، ولعلّ هذا أولى مما صوبه شيخنا في جواب سؤاله المذكور إذ ربما يلزم على ما صوبه بطلان عد اللغوي من جملة الشرط المعرف بما ذكر لأنه إذا لزم من عدم الشرط اللغوي عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سبباً ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذكور.

المخصص (**كالاستثناء اتصالاً**) ففي وجوبه هنا الخلاف المتقدّم على الأصح الآتي لما تقدّم من أن أصله في «إن شاء الله» وهو صيغة شرط، وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقاً وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج حيث قال: لا نعلم في ذلك نزاعاً (**وأولى**) من الاستثناء (**بالعود إلى الكل**) أي كل الجملة المتقدمة عليه نحو «أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة واخلع على

قوله: (**المأمور به**) قال شيخنا الشهاب: جواب سؤال مقدّر أي لا يدخل اللغوي فيه إذ قد يكرمهم بدون المجيء انتهى. وكان يكفيه أن يقول أي لا يدخل هذا الشرط أو هذا المثال قوله: (**إذا امتثل**) قال شيخ الإسلام: بين به أن المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلي الخ. أقول: فيه نظر ظاهر إن أراد أنّ السبب الجعلي عبارة عن الشرط بعد وجود المشروط ويحتاج في ذلك لنقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح في خلافه. والوجه في تقرير مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فراجعه. وقد أشرنا إليه فيما سبق. ثم لا يخفى عليك بعد ما سبق ما في بقية كلام شيخ الإسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه تعريف الشرط المذكور فراجعه وتأمل فيه. قوله: (**على الأصح الآتي**) أي فيه الخلاف على الأصح المذكور ومقابل الأصح هو قوله «وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقاً». وعليه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفارق انتهى. وأقول: سنشير إلى الفارق. ثم إن استثنى هذا القائل من الاتفاق إن شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط وإلا أشكل الاتفاق مع أن أصل الخلاف فيه فليتأمل. قوله: (**من أن أصله**) أي الخلاف في الاستثناء في «إن شاء الله» وهو أي «إن شاء الله» صيغة شرط. قوله: (**وعليه اقتصر المصنف في شرح المنهاج الخ**) قال شيخنا العلامة: صنيعه هنا لا يخالفه إذ قوله على الأصح إلى آخر كلامه. وأقول: إن أراد أنّ صنيعه يمكن أن لا يخالفه وإن كان ظاهراً في مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لأنه يكفيه في جعله الخلاف راجعاً للمسألتين أنه الظاهر من المتن لاسيما مع الاستدلال بقوله «لما تقدم من أن أصله في إن شاء الله تعالى الخ» ومع كون قاعدة الشافعيّ رجوع القيود لجميع ما سبق، ومن ثم قال شيخ الإسلام: إن ما فعله الشارح أقعد. وإن أراد أنه ظاهر في عدم المخالفة أو أنه ليس ظاهراً في المخالفة فهو ممنوع منعاً لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة. قوله: (**وأولى من الاستثناء بالعود إلى الكل**) قال شيخ الإسلام: وجه الأولوية يعرف من الفرق الذي ذكره بعيده انتهى. وأقول: يمكن أن يوجه بهذا أيضاً القول السابق أنه يجب الاتصال اتفاقاً بخلاف اتصال الاستثناء ففيه الخلاف، وذلك لأن منافاة الانفصال مع التأخير لما له الصدر أقوى من منافاته لما ليس له الصدر. ويمكن أيضاً أن يوجه به الاتفاق على جواز إخراج الأكثر به بأن يقال: لما كان له الصدر كان كأنه مذكور أولاً وصار العام المذكور بعده كأنه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا إخراج بخلاف غيره وكأنه فيما لو قال «أكرم بني تميم إن كانوا علماء» قال ابتداء «أكرم علماء بني تميم أو العلماء من بني تميم» أو نحو ذلك، ثم إنّ تضعيف الفرق

مضر إن جاؤوك» (على الأصح) وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً. والفرق أن الشرط له صدر

المذكور لا يجري هنا فتأمله. وقال شيخنا الشهاب: قوله: «وأولى» أي وهو أولى وهو عطف على «كالاستثناء» ثم لو أسقط «أولى» وقال «وهو كالاستثناء اتصالاً وعوداً الخ» كان مؤدّياً قاله الشارح، وأما عبارته فتفيد التشبيه في الاتصال خاصة فبين كلام الشارح والمتن تباعد انتهى. وأقول: لا يخفى أنه لو أسقط «أولى» وقال ما ذكر فاتته الدلالة على الأولوية المقصودة والمهمة لهم. وأما قوله «كان مؤدّياً ما قاله الشارح الخ» فلم يظهر لي معناه فليتأمل ففيه ما فيه.

قوله: (أي كل الجمل المتقدّمة عليه) قال شيخ الإسلام: لو قال أي كل المتعاطفات كان أولى ليتناول المفردات انتهى. وأقول: هذا يتوقف على ثبوت الخلاف في المفردات. وقد تقدم عن حواشي السعد نفي الخلاف فيها بما فيه. وقال شيخنا الشهاب: قوله «إلى الكل» خصه الشارح بالجمل، وقضيته أن ذلك لا يأتي في العود إلى المفردات وفيه نظر انتهى. ويجاب باحتمال اختصاص الخلاف بالجمل وأن التخصيص لأجل ذلك. قوله: (على الأصح) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ «أولى» ويتنازعه عامل كالاستثناء أعني ثابتاً والأحسن أن يتعلق بالعود فليتأمل وأقول: قول الشارح «وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً» صريح في تعلقه بالعود. والحاصل أن العود إلى الكل على الأصح أو اتفاقاً أولى. قوله: (وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً) قال شيخنا العلامة: هذا القول يرى أن الشرط أولى من الاستثناء بالعود إلى الكل فلا يصح أن يكون مقابلاً للأصح إلى آخر كلامه. وأقول: هذا الاعتراض سهو وقطعاً. أما أوّلاً فلانه لا يخفى على من أحسن التأمل أنه مبني على أن قوله «على الأصح» متعلق بقوله «أولى» وهو ممنوع، بل هو متعلق بلفظ العود. ومعنى الكلام العود الثابت هنا على الأصح أو اتفاقاً أولى من العود هناك، فتكون أولوية العود هنا من العود هناك ليست محل نزاع وإنما محله كون العود ذا خلاف أو وفاق، ولا منافاة بين اشتراك الاستثناء والشرط في الاختلاف في العود إلى الجميع وأولوية ذلك العود في الشرط كما لا يخفى، وإلى هذا المعنى أشار الشارح إشارة ظاهرة بتصريحه بجعل محل الاتفاق على المقابل نفس العود إشارة إلى أنه محل الخلاف دون الأولوية حيث قال: وقيل يعود إلى الكل اتفاقاً ولم يقل «وقيل أولى بالعود اتفاقاً» فتأمله. وأما ثانياً فلو سلمنا تعلق قوله «على الأصح» بقوله «أولى» لم ينافه مقابلة الأصح بالقول المذكور لأنه على هذا مقابل للأصح مع مقابله فيكون في أولوية العود طريقان: أحدهما حكاية قولين فيها والآخر القطع بها فحاصله أنه أولى على أصح القولين، وقيل أولى قطعاً ولا شبهة في أن القطع بالأولوية يقابل حكاية الخلاف فيها، وكان الشيخ ظنّ على هذا أنه مقابل الأصح فقط فأشكل عليه أن تصحيح العود إنما يقابله عدم العود لا القطع بالعود وقد بان أن لا إشكال فتأمل. وأمّا ثالثاً فلأن قوله في آخر كلامه «بل مثله في الخلاف» صريح في أن المماثلة في الخلاف منافية للأولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعاً إذ قد يتشارك الحكمان في الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى نظر في كلامهم.

الكلام فهو متقدم تقديراً بخلاف الاستثناء، وضعف بأنه إنما يتقدم على المقيد به فقط **(ويجوز إخراج الأكثرية وفاقاً)** نحو «أكرم بني تميم إن كانوا علماء» ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففي إخراج الأكثر به خلاف تقدم.

وفي حكاية الوفاق تسمح لما قدمه من القول بأنه لا بدّ أن يبقى قريب من مدلول العام إلا أن يريد وفاق من خالف في الاستثناء فقط **(الثالث)** من المخصصات المتصلة **(الصفة)** نحو «أكرم بني تميم الفقهاء» خرج بالفقهاء غيرهم وهي **(كالاستثناء في العود)** فتعود إلى الكل على الأصح **(ولو تقدمت)** نحو «وقفت على أولادي وأولادهم المحتاجين ووقفت على محتاجي أولادي وأولادهم» فيعود الوصف في الأوّل إلى الأولاد مع أولادهم وفي الثاني إلى أولاد الأولاد مع الأولاد وقيل لا **(أمّا المتوسطة)** نحو «وقفت على أولادي

وأمّا رابعاً فليتأمل قوله «ومقابله هو القول الأوّل الخ» وما المراد بهذا القول الأوّل من المتن أو الشرح فلا تكن من الغافلين. قوله: **(بخلاف الاستثناء)** قال شيخنا الشهاب؛ لينظر الفارق انتهى. وأقول: قد قدّمنا الإشارة إلى الفارق.

قوله: **(ويكون جهالهم أكثر)** قال شيخنا الشهاب: فيه جعل المضارع المثبت حالاً وهو ممتنع ويؤوّل في مثل ذلك بالماضي، والواو عاطفة أو الواو حالية وهو خبر مبتدإ محذوف انتهى. وأقول: لا ضرورة إلى حمل الواو على واو الحال حتى يحصل الإشكال ولا إلى التأويل بالماضي والواو عاطفة بل لا مانع من حمل الواو على الاستئناف أو على العطف على جملة نحو «أكرم الخ» أي وذلك نحو «أكرم الخ» وإبقاء الفعل بلا تأويل بالماضي. قوله: **(تسمح)** أقول: كأنه أراد بالتسمح أنه أراد بالوفاق قول الأكثر مثلاً لأنه قريب من الوفاق. والفرق بينه وبين ما ذكره من الجواب أنه على التسمح لم يرد معنى الوفاق بل معنى ما يقرب منه كقول الأكثر وكان المعنى على التشبيه أي كالوفاق، وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه وفاق مخصوص. قوله: **(لما قدمه الخ)** أقول: قد ينظر في هذا الاستدلال باحتمال أنّ ما قدّمه مخصوص بما هنا من الاتفاق في الشرط فليتأمل. قوله: **(وهي كالاستثناء في العود)** قال شيخ الإسلام: أي وفي الاتصال وصحة إخراج الأكثر ولو ترك قوله «في العود» كان أعم انتهى. وأقول: قال الأصفهاني قال المازري: التوابع ـ وهي النعت والعطف والتأكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى. وكذا نقله القرافي وأقرّه. وحينئذ فيجوز أن يكون عدم تعرّض المصنف للاتصال لأنه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاده فهم جريان الخلاف فيه كالاستثناء لكن الحق أنّ هذا لا يمنع الإيراد مطلقاً إذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف. قوله: **(مع أولادهم)** ثم قوله «مع الأولاد» إشارة إلى أن مدخول «مع» وهو أولاد الأولاد في الأوّل والأولاد في الثاني هو المتبوع لتعلق الوصف به أولاً. قوله: **(أما المتوسطة)** فالمختار اختصاصها بما وليته فيه أمران: الأوّل سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالاستثناء والشرط والغاية، والظاهر أن الحكم

المحتاجين وأولادهم» قال المصنف بعد قوله لا نعلم فيها نقلاً (فالمختار اختصاصها بما وليته) ويحتمل أن يقال تعود إلى ما وليها أيضاً (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية) نحو «أكرم بني تميم إلى أن يعصوا» خرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه وهي (كالاستثناء في

واحد وقد أشار الكمال إلى بيان «إن شاء الله» من الشرط. والثاني أن شيخ الإسلام بين أن المختار عودها لما وليها أيضاً واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء. واعلم أنه قد تقرّر في كتب الفروع أنه يشترط في صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشيئة أن ينوي المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام وإلا فلا يعتدّ به، وإذا تأملت ذلك مع قولهم برجوع ما ذكر لجميع الجمل المتقدّمة علمت أن الحكم برجوعه للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن إذا رأينا مثل ذلك في كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع إلى جميع ما تقدم وإن لم نعلم نيتهم بناء على الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم. والفرع الذي نقله شيخ الإسلام هنا عن فتاوى البلقيني والكلام الذي نقله عن الشافعي رضي الله عنه فإنه لو اشترط العلم بنيتهم ما ساغ للبلقيني ولا للشافعي ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقف فيما ذكره البلقيني، وعلمنا بإرادة الله تعالى فيما ذكره الشافعيّ. ومن هنا ينشأ إشكال وهو أنه إن كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم في العود للجميع لا يتقيد بوجود النية المذكورة خالف ما في الفروع، أو يتقيد بها لزم أن الحنفية يمنعون العود للجميع وإن قصده المتكلم وعلم قصده إياه وهو في غاية البعد اللهمّ إلا أن يكون المراد بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهراً وهو في غاية البعد من الصنيع. ثم اعتبار النية قبل الفراغ في المتوسط ظاهر بالنسبة لما قبله، وأما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الإتيان به هو، ويحتمل اعتبارها حال إتيانها بذلك الواقع بعده، ثم رأيت بعضهم بحث في الاستثناء المتقدم اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر.

قوله: (خرج حال عصيانهم) قال الكمال: تنبيه على أن العموم في حالة التخصيص بالغاية عموم في الأحوال لا في الأشخاص، فالقصر لبني تميم على بعض أحوالهم لا لبني تميم على بعضهم وكذا القول في التخصيص بالشرط انتهى وأقول: فيه بحث لأن هذا مسلم في نحو هذا المثال لا مطلقاً إذ لو قيل مثلاً «قرأت سورة القرآن إلى سورة الناس» أو «اشتريت نخيل البستان إلى نخلة كذا» ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم المخصص بها عموماً في الأشخاص بلا شبهة، فكيف يجعل العموم في التخصيص بالغاية عموماً في الأحوال لا في الأشخاص مطلقاً كما هو صريح عبارته؟ على أن عبارة العضد مصرّحة في نحو المثال بأن العموم في الأشخاص حيث قال نحو «أكرم بني تميم إلى أن يدخلوا» فالغاية وهي إلى أن يدخلوا قصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى. اللهمّ إلا أن يريد بقوله «تنبيه على أن العموم في حالة التخصيص بالغاية» أي في هذا المثال ونحوه على أنه يمكن منع ذلك أيضاً بأن المراد في المثال الأعمّ من الأحوال والأشخاص فإنه إن وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان، أو

العود) فتعود إلى كل ما تقدّمها على الأصح نحو «أكرم بني تميم وأحسن إلى ربيعة وتعطف على مضر إلى أن يرحلوا» **(والمراد)** بالغاية **(غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل)** ما تقدم ومثل قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله﴾ [التوبة: ٢٩] إلى قوله **(حتى يعطوا**

من بعضهم خرج العصاة منهم، وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك. فقوله «خرج حال عصيانهم» أي المقتضي لخروج جميعهم حال العصيان إن عمهم، ولخروج العاصين منهم فقط إن لم يعمهم، بل عموم العصيان جميع الأفراد الموجودة في الواقع لا يمنع كون العصاة بعض بني تميم فيتحقق التخصيص باعتبار الأفراد على هذا أيضاً إلا أن يجاب بأن المراد في نحو هذا المثال أن المنظور إليه ابتداء هو التخصيص في الأحوال فتأمل. وقولي «ودلت القرينة الخ» لئلا يقال إن الغاية هنا لتحقيق العموم كما في «قطعت أصابعه من الخنصر إلى الإبهام» مثلاً، وكذا يقال في الشرط فإن العموم المخصص به في نحو قولك «أكرم بني تميم إن لم يكونوا من ولد فلان» عموم في الأشخاص بلا شبهة فتأمل.

قوله: **(والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت)** أقول فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: المراد الشمول من حيث الحكم وإلا فقد مرّ أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً انتهى. وأقول: كأنّ وجه ما قاله أن المصنف شرط في شمول العموم لها عدم إتيانها بدليل قوله «لو لم تأت» وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند إتيانها مع أن العام عند إتيانها من العام المخصوص، وقد تقدم أن عمومه مراد تناولاً فلا بدّ من حمل الشمول هنا على الشمول من حيث الحكم لا من حيث التناول أيضاً لئلا يخالف ما سبق. ويؤيد ذلك أيضاً قول الشارح «فإنها لو لم تأت لقاتلناهم» فلم يتعرّض إلا للعموم من حيث الحكم. وعندي أنه لا حاجة لذلك وأن المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابلته بقوله «أما مثل حتى مطلع الفجر الخ» وكلام الشارح لا ينافي ذلك لجواز أن يريد بذكر القتال إثبات العموم لفظاً لأنه فرعه ولا دلالة في شرط المصنف المذكور لأنه ليس احترازاً عما لو أتت الغاية المخصصة، بل هو احتراز عن الغاية التي لا يشملها العموم لو لم تأت. والثاني أن هذا صادق على الغاية في قولهم «قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر» مع أن الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين: الأوّل أنه حذف من هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت دلت على خروج بعض الأفراد عن حكمه بخلاف ما لو لم تدل على خروج شيء كما في هذا المثال. والثاني أنه لا محذور في صدق ذلك الضابط على ما ذكر لأن كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضي أن كل ما كان كذلك يكون مخصصاً، وإنما اللازم أن الغاية المخصصة لا تكون إلا كذلك. قوله: **(حتى يعطوا)** قال شيخنا الشهاب: غاية لقوله ﴿قاتلوا الذين﴾ وليس من الغاية الواردة بعد متعدد لأنّ الجمل صلات. وقوله «لقاتلناهم» قال شيخنا الشهاب: أي لكنا مأمورين بذلك أي فاللازم الأمر بالمقاتلة لا نفس المقاتلة فلا يرد أنها قد

الجزية) فإنها لو لم تأت لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا **(أما مثل)** قوله تعالى: ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ من غاية لم يشملها عموم قبلها فإن طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله **(فلتحقيق العموم)** فيما قبلها كعموم الليلة لأجزائها في الآية لا للتخصيص **(وكذا)** قولهم **(قطعت أصابعه من الخنصر إلى البنصر)** بكسر أوّلهما وثالثهما فإن الغاية فيه لتحقيق العموم أي أصابعه جيعها بأن قطع ما عدا المذكورين بين قطعيهما وأوضح من ذلك من الخنصر إلى الإبهام كما عبر به في شرحي المختصر والمنهاج وعدل عنه إلى ما هنا لما فيه من السجع مع البلاغة المحوج إلى التدقيق في فهم المراد وذكر مثالين لأنّ الغاية في الثاني من

تتخلف لو لم تأت الغاية. قوله: **(أما مثل حتى مطلع الفجر)** قال شيخنا الشهاب: أحسن من قول الشارح. أما مثل قوله تعالى «﴿سلام هي﴾ الخ» لأنّ التمثيل للغاية لا للعام المغيا انتهى. ويمكن أن يجاب بأنه إنما صرّح بالمغيا ليظهر أن الغاية لم يشملها عموم ما قبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول: أما مثل ﴿حتى مطلع الفجر﴾ في قوله تعالى: ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾ [القدر: ٥] ولكنه آثر الاختصار.

قوله: **(من غاية لم يشملها عموم قبلها)** ثم قوله ليس من الليلة أقول: قد يرد عليه أن ذلك لا دخل له في انتفاء كون الغاية للتخصيص لأنه لو قيل «سلام هي إلى آخرها» لم يكن فيه تخصيص أيضاً بل تحقيق العموم مع أن الغاية شملها عموم ما قبلها وأن آخر الليلة جزء منها إلا أن يجاب بأنّ المراد الإشارة إلى أن التي لتحقيق العموم قد تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال، وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتي بخلاف التي للتخصيص لا تكون إلا مشمولة لما قبلها فليتأمل. قوله: **(كعموم الليلة لا جزائها في الآية)** أقول: فيه ردّ لما في شرح الزركشي من التنظير في المثال قال: لأنّ الليلة ليست بعامة إلا أن يريد مثل هذا إذا وردت في صيغة عموم، ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى. ويؤيد الردّ ما تقدم في قوله «والقابل له حكم ثبت لمتعدد» من أن المراد بالعام هنا ما هو أعمّ من المحدود. قوله: **(مع البلاغة)** أقول: البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الأمر الداعي إلى التكلم بالكلام المخصوص أي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدّي به أصل المعنى المراد خصوصية مّا وهو مقتضى الحال مثلاً كون المخاطب منكراً للحكم حال يقتضي تأكيده والتأكيد مقتضاها. ومعنى مطابقته أن الحال إن اقتضى التأكيد كان الكلام مؤكداً وهكذا كما تقرّر كل ذلك في محله إذا تقرّر ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب واختبار تنبهه أو مقدار تنبهه وذلك يقتضي إيراد المعنى بعبارة فيها خفاء كما في عبارة المصنف، إذ جعل البداية الخنصر والنهاية البنصر في بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة إذ قد يسبق إلى الوهم من هذه الغاية أن المقطوع الخنصر والبنصر، لكن النظر الدقيق يدرك من ربط هذه الغاية بما قبلها الظاهر في العموم أن المقطوع الجميع وأنه قطع ما عدا هذين الأصبعين بينهما حتى يصدق ذلك العموم. قوله: **(لأن الغاية في**

المغيا بخلافها في الأول (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) كما ذكره ابن الحاجب نحو «أكرم الناس العلماء» (ولم يذكره الأكثرون وصوّبه الشيخ الإمام)

الثاني من المغيا) قال شيخنا الشهاب: فيه تجوز لأنّ المغيا القطع انتهى. وقضيته أن المراد بالغاية في قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هي الفعل لا محله من مكان أو زمان، وقد قال الرضي: إن المراد بالغاية المسافة. قال الجامي: وقيل كثيراً ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لأنه غرض الفاعل ومقصوده انتهى. قوله: (نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب: هل يشترط أن يكون فيه إشعار بالوصفية كهذا أم لا كما في «أكرم قريشاً بني هاشم»؟ انتهى. وظاهر أنه لا يشترط ما ذكر. قوله: (ولم يذكره الأكثرون وصوبه الشيخ الإمام) قال الكوراني: وشبهتهم في ذلك على ما ذكره بعض الشارحين أن المبدل منه لما كان في حكم السقوط ومدار الحكم هو البدل فلا معنى للتخصيص. وأنا أقول: هذا كلام في غاية السقوط لأنه جار في الاستثناء أيضاً، ألا ترى أنك إذا قلت «جاءني القوم إلا زيداً» لم تسند الفعل إلى القوم إلا بعد إخراج زيد منهم وإلا كان تناقضاً. فإخراج «زيد» في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله إخراج العاجز في قوله ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ [آل عمران: ٩٧] بل الصواب أن ترك الجمهور ذكر البدل إنما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما في المعنى انتهى. وأقول: أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق فإنه ذكر في توجيه قول المصنف «ولم يذكره الأكثرون الخ» ما نصه: لأن المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به انتهى. لكن إضافته ذلك إليه كأنه لقلة إطلاعه فتوهم أن هذا التوجيه من عندياته وليس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم، وممن ذكره الصفي الهندي والشارح المحقق في هذه المسألة حكماً وتوجيهاً لم يزد على نقل كلام الأئمة من غير أن ينتصب لاختياره أو توجيهه فلا يتوجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته وإلا فهو اعتراض فاسد غير ملاقٍ لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتأمل. وذلك لأنّ حاصل ذلك التوجيه هو أن التخصيص لكونه إخراجاً يستدعي مخرجاً عنه ولا مخرج عنه في البدل لأن المبدل منه في نية الطرح فكأنه معدوم حقيقة، وكأنّ البدل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء في مثال الشارح المحقق أكرم العلماء، وحينئذ فليس هناك إخراج من شيء ليتحقق تخصيصه. وظاهر أن هذا المعنى لا يجري في الاستثناء ضرورة أن المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس في نية الطرح، بل هو المقصود بالذات عكس المبدل منه فالمخرج عنه متحقق في الاستثناء قطعاً فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك التوجيه أن الإسناد في صورة البدل بعد الإخراج حتى يقال إن ذلك جارٍ في الاستثناء، لأنّ الإسناد فيه بعد إخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلا منشأ لهذا التوهم وبنى عليه تلك القعاقع فما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل:

سارت مشرقة وسرت مغرباً ... شتان بين مشرق ومغرّب

والد المصنف لأن المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به (القسم الثاني) من المخصص (المنفصل) أي ما يستقلّ بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ بالغير

فإن قلت: لكن الأمر على ما ذكره في الاستثناء من أن الإسناد بعد إخراج المستثنى. قلت: لو سلم ذلك وإلا فقد علمت فيما سبق وستعلم قريباً ما فيه لم يضرنا لأنّ كون الإسناد بعد الإخراج مما يحقق التخصيص لأنه عبارة عن الإخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي، وقد تحقق ذلك في الاستثناء على هذا لأنا أخرجنا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطناه به بعد الإخراج، وأما البدل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الإسناد بعد إخراج البدل خلافاً لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله «فإخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله إخراج العاجز الخ» فقد اتضح سقوط اعتراضه، هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذي وهم فيه الكوراني وإن كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه إذ كونه في نية الطرح غير مسلم على الإطلاق كما بين في محله، ولهذا قال شيخنا الشريف في قول الفوائد الغياثية محمد من قوله «والصلاة على رسوله محمد» ما نصه: بدل مقصود بالذات والأوّل توطئة وهو بهذا المعنى في حكم الطرح لا مطلقاً انتهى. وكتب بهامش ذلك ما نصه: إشارة إلى دفع إشكال وهو أن جعله بدلاً يقتضي أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون إثبات الرسالة له غير مقصود أصلاً مع أنه ليس كذلك وجوابه أن المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح أنه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة، وهنا الأمر كذلك إذ المقصود بالذات الصلاة على محمد ﷺ انتهى. وحينئذ فقد يقال: إذا كان مقصوداً في الجملة تحقق الإخراج فيتحقق التخصيص. ويجاب بأنه لما قصد للتوطئة كان في حكم العدم، ولا يخفى أن ما ذكره من كون الإسناد بعد الإخراج في الاستثناء بعد الإخراج وإن كان موافقاً لما تقدم عن المصنف كابن الحاجب في «عشرة إلا ثلاثة» إلا أنه منافٍ لما تقدم أيضاً من أن القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فإنّ قضيته أن الإخراج بعد الحكم لا قبله، ومن أن الاستثناء من النص إثبات وبالعكس كما صرّح به المولى التفتازاني، وقد بينا ذلك فيما سبق. وحينئذ قلنا أن نأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضاً والله الموفق.

قوله: (القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم أنه وقع للكوراني ههنا تخليط عجيب وتهافت غريب، وذلك أنه قال ما نصه: لما فرغ من أقسام المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر للاتفاق على جواز التخصيص بالأدلة السمعية، وأشار إليه المصنف أيضاً بقوله «والأصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة» وزاد بعضهم «العادة والزيادة والنقصان» كما إذا حلف أنه لا يأكل الرأس فلو أكل رأس العصفور لا يحنث لأنه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده، وكذا لو حلف لا يأكل الفاكهة لا يحنث بأكل العنب والرمّان كما روي عن أبي حنيفة لقوله تعالى: ﴿فيهما فاكهة ونخل ورمّان﴾ [الرحمٰن: ٦٨] عطفهما على الفاكهة لزيادة

لقلته فقال (يجوز التخصيص بالحس) كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد ﴿تدمر

فيهما على التفكه. وإذا قال كل مملوك لي فهو حرّ لا يعتق المكاتب لنقصان الرق فيه. انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي. وأقول: كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف مع أن قوله «يجوز التخصيص بالحس والعقل» ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك بجواز التخصيص بالأدلة السمعية حيث قال: والأصح جواز تخصيص الكتاب به الخ. وكيف يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالأدلة السمعية في معرض الردّ على ما زعمه على المصنف من الحصر، ثم يعترف بأنّ المصنف أشار إليه بقوله «والأصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة» ولعلّ الموقع له في ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابة هذا المحل. لا يقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لأنا نقول: إنما يسوغ الاستناد في الاعتراض إلى مثل هذا الأخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف ما لو صرح عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه، ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله «بالحس» فقط لأنّ مفهومه منع العقل، وفي قولك «مررت بدار زيد وبدار عمرو وبدار بكر» لأن مفهوم بدار زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل. قوله: (أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا الشهاب: لم يقل هنا بأن لا يقترن نظير ما مرّ في جانب المتصل كأنه ـ والله أعلم ـ لكون المخصص العقلي مقارناً انتهى ويمكن أن يقال: المقارنة في الوجود وقد تثبت للمنفصل والمصاحبة في الذكر لا تتصور في الحس والعقل.

قوله: (يجوز التخصيص بالحس) أقول: الوجه أنه أعمّ من المشاهدة وبه يشعر إطلاق الشارح إياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة، ولا ينافي ذلك أن الدليل السمعي الذي جعله قسيماً للحص مدرك بحس السمع لأنّ ما عدا المشاهدة من الحس لا ينحصر في السمع، والمقصود بيان التخصيص بالحس أي بواسطة الإحساس بأمر محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة. ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمعي، وبذلك يندفع قول الكمال ما نصه: قوله «بالحس» أي بالمشاهدة وإلا فالدليل السمعي وهو اللفظ الذي جعله قسيماً للحس مدرك بحس السمع انتهى. إن أراد الكلام على قول المتن بالحس ويكون قوله «أي بالمشاهدة» من كلامه تفسيراً له. فإن أراد الكلام على قول الشارح في تقرير المثال بالحس أي المشاهدة فلا معنى حينئذ لقوله «وإلا فالدليل السمعي الخ» فتأمله. واعلم أن تفصيل المراتب في هذا المقام أن التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعاً من ثبوت الحكم لذلك المخصوص أي المخرج من العام بأن يقضي العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له، والتخصيص بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعاً مما ذكر كأن يحس بما يمنع من ثبوت الحكم كمشاهدة السماء في مثال الشارح فإنها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وإن كان المدرك هو العقل بواسطة المشاهدة

كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥] أي تهلكه فإنا ندرك بالحس أي المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء (وبالعقل) كما في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥] فإنا ندرك بالعقل ضرورة أنه تعالى ليس خالقاً لنفسه (خلافاً لشذوذ) من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين إن ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لأنه لا تصح

مثلاً لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلاً لا يقضي بامتناع الثبوت فإن العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجودة لا يقضي بامتناع ثبوت التدمير لها بل بجوازه بخلاف خلق الشيء لنفسه فإن العقل في حد ذاته يقضي بامتناعه، والتخصيص بالدليل السمعي هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفي الشارع الحكم عنه وإن لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة. غاية ما في الباب أن المدرك لذلك النفي هو العقل بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلاً، فعلم تمايز هذه الأقسام وإن أمكن الاستغناء بالعقل عن الحس نظراً لأنْ التخصيص بالحس يؤول إلى أن العقل يحكم بخروج بعض أفراد العام بواسطة الحس فهو من التخصيص بالعقل، ولذلك اقتصر الآمدي وغيره على العقل لكن ما سلكه المصنف أوضح وأدفع لتوهم خروج الحس إذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون إدراكه بواسطة الحس، فما أورده الكمال وشيخ الإسلام مدفوع إن أراد به الاعتراض.

قوله: (بالحس) قال شيخنا الشهاب: هو الإدراك بالحاسة مثل الإحساس فالإدراك بالحاسة يسمى إحساساً وحساً ومشاهدة انتهى. قوله: (كما في قوله تعالى) أي كالتخصيص الذي في قوله تعالى في شأن الريح أي لقوله «كل شيء» في قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾ [الأحقاف: ٢٥]. قوله: (فإنا ندرك بالحس) قال شيخنا الشهاب: فيه بحث فإن الإدراك هو الحس اهـ. . .[١] قوله: (لشذوذ) قال شيخنا الشهاب: هو مصدر بمعنى اسم الفاعل والأحسن أنه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى. وتقدم أنه يجوز بقاؤه على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وإن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع قوله: (في منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب: خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى. وقال الكمال: ظاهر المتن جريان الخلاف في التخصيص بالحس أيضاً ولم يصرح به الشارح، إما لأنه لم يجده أو لأن التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على أن الإدراك للعقل بواسطة الحواس. نعم قد يقال إنه أشار إليه في ضمن قوله «ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس» انتهى. وعلى هذا الاستدراك يتوجه أنه لم قصر المتن على العقل ثم ألحق به الحس. وقال الزركشي: وقوله «خلافاً لشذوذ» هو عائد إلى ما يليه وهو العقل فإن التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافاً. نعم ينبغي أن يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم إلى الحواس لأنها عرضة الآفات والتخيلات اهـ. قوله: (ما نفى العقل) أي الفرد الذي نفى العقل حكم العام أي المحكوم به على العام عنه.

---

(١) هنا بياض في الأصل.

إرادته. (ومنع الشافعي) رضي الله تعالى عنه (تسميته تخصيصاً) نظراً إلى أن ما يخص بالعقل لا تصح إرادته بالحكم (وهو) أي الخلاف (لفظي) أي عائد إلى اللفظ والتسمية للاتفاق على

قوله: (لم يتناوله العام لأنه لا تصح إرادته) أقول: فيه بحث لأن عدم صحة الإرادة إنما يقتضي عدم التناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كافٍ في تحقق التخصيص أي الإخراج من العام كما تقدم أن العام المخصوص عمومه مراد تناولاً لا حكماً. ثم رأيت إمام الحرمين قال: فإن تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعاً للعموم على أصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية، وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل أو شرع إلى آخر ما ذكره، ونقله في شرح المنهاج عنه. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قوله «لم يتناوله العام» إن أريد من حيث اللفظ فممنوع، أو من حيث الحكم فمسلم ولا محذور انتهى. ويحتمل أن المعنى على التشبيه أي كأنه لم يتناوله العام وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ إلى المعنى إنما هو بالعقل كان ما نفى العقل حكم العام عنه كأنه ليس من الأفراد. قوله: (ومنع الشافعي تسميته) أي تسمية التخصيص بمعنى الإخراج بالعقل أو نقول تسمية الإخراج بالعقل.

قوله: (وهو لفظي) فيه أمران: الأوّل أنه قد يقال قضية كونه لفظياً أن لا مخالفة من الشذوذ الشافعي إلا في مجرد التسمية فلم غاير المصنف في الحكاية عن الشذوذ عن الشافعي بما عبر به؟ وهلا جمعهما فقال خلافاً لشذوذ والشافعي أو قال ومنع شذوذ والشافعي تسميته تخصيصاً؟ ويجاب بأن كون الخلاف في التسمية لا ينافي الزيادة عليها مما لا يخرج إلى الخلاف في المعنى، فإن الشذوذ كما نفوا التسمية نفوا التناول أيضاً المحقق للإخراج على ما تقرر بخلاف الشافعي فإنه إقتصر على نفي التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تنبيهاً على التفاوت بين المذهبين، نعم إن اعترف الشذوذ بالتناول لفظاً حقيقة أشكل الحال. والثاني أن الزركشي قال: وذهب جماعة إلى أن الخلاف معنوي لأن العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوّز تخصيصه به يجري فيه الخلاف السابق في أنه حقيقة فيه أو مجاز، وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به فلا، بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف. كذا قاله الصفي الهندي. قلت: أو يكون عندهم من باب العام المراد به الخصوص لا من باب العام المخصوص فيجيء فيه الكلام والسابق في كونه حقيقة أو مجازاً. وجعل أبو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقليين، فإن صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى. وقال شيخ الإسلام: لك أن تقول بل هو معنوي لأنهم يعتبرون في التخصيص بالعقل صحة إرادة المخرج بالحكم ونحن لا نعتبره إلى آخر كلامه. ويجاب بمنع أن هذا يقتضي كونه معنوياً إذ الخلاف على هذا صار مبنياً على تفسير التخصيص وأنه هل يعتبر فيه صحة إرادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الإخراج وهذا لا يخرج عن كون الخلاف لفظياً. وقال الكمال: وكون الخلاف لفظياً بالنسبة إلى قول الشافعي

الرجوع إلى العقل فيما نفى عنه حكم العام. وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصاً فعندنا نعم وعندهم لا. ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس **(والأصح جواز تخصيص الكتاب به)** أي بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فوّض البيان إلى رسوله ﷺ والتخصيص بيان فلا يحصل إلا بقوله ﷺ لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] الشامل لأولات الأحمال بقوله تعالى ﴿وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن﴾ [الطلاق: ٤] فإن قال المانع يجوز أن يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا: الأصل عدمه وبيان

ظاهر، وأما بالنسبة إلى الشذوذ ففيه نظر، لأنهم قالوا لا يتناوله العام وإذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص وهو قصر العام على بعض أفراده انتهى. ويجاب بأن عدم تناوله لعارض عدم صحة إرادته بهذا الحكم لا يمنع كونه من أفراده ومتناولاً له بحسب الوضع، ولا شك أنه كذلك كما يدل عليه ما تقدم عن إمام الحرمين، وحينئذ فصدق تعريف التخصيص عليه ظاهر. وقال الزركشي: واعلم أن الإمام في أول البرهان حكى خلافاً في تقديم العقل على الحس فقال: ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا أبي الحسن. وقدم القلانسي من أصحابنا المعقولات بالأدلة النظرية على المحسوسات من حيث إن العقل مرجع المقولات ومحلها ومرجع المحسوسات إلى الحواس وهي عرضة للآفات انتهى. وينبغي جريان مثل هذا الخلاف هنا إذا تعارض اللفظ بين أن يكون مخصوصاً بالعقل أو بالحس أيهما يخصص به، ولم يتعرضوا لذلك انتهى. ولقائل أن يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف في أيهما يخصص به لأنهما إن اتفقا في مقدار التخصيص بأن كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح أن لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بلا تفاوت، وإن زاد الخارج بأحدهما فالأمر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذي الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها، وإن كان الخارج بأحدهما غير الخارج بالآخر فالقياس كما هو ظاهر العمل بهما لأن كلاً لا يعارض الآخر فيما أخرجه فليتأمل.

قوله: **(ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس)** قال شيخنا الشهاب: قلت تعليلا المنع السابقان لا يحسنان هنا فليتأمل. وأقول: جوابه المنع فإنه علل عدم التناول هناك بعدم صحة الإرادة ولا خفاء أن ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح إرادته به فلا يتناوله العام على قياس ما هناك. قوله: **(فوّض البيان)** أي التبيين. وقوله «فلا يحصل إلا بقوله» أي أو فعله وهذه النتيجة ممنوعة والمقدّمتان مسلمتان وسيشير الشارح إلى ذلك. وقوله «اجهلن» أي انقضاء عدتهن. وقوله «قلنا الأصل» أي المستصحب. وقوله «تبياناً» مبالغة البيان. وقوله «لكل شيء» أي والقرآن شيء فدخل فيه. وقوله «قصر بيانه» أي باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل.

الرسول يصدق بالبيان بما نزّل عليه من القرآن وقد قال تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] (والسنة بها) أي بالسنة وقيل لا لقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] قصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحيحين «فيما سقت السماء العشر» بحديثهما «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[1] (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة. قلنا: لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وإن خص من عمومه ما خص بغير القرآن (والكتاب بالمتواترة) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتي أن فعل الرسول ﷺ لا يخصص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور) مطلقاً وقيل لا مطلقاً وإلا لترك القطعي بالظني. قلنا: محل التخصيص دلالة العام وهي ظنية والعمل بالظنيين أولى. من إلغاء أحدهما (وثالثها) قاله ابن أبان يجوز (إن خص بقاطع) كالعقل لضعف دلالته بخلاف ما لم يخص أو خص بظني وهذا مبني على قول

والهاء في «بيانه» للنبي ﷺ، وكذا في «جعله مبيناً». وقوله «عن الهوى» أي هوى النفس. قوله: (وإن خص من عمومه ما خص) أي العام الذي خص بغير القرآن أي من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية. وأقول: هلا أبدل قوله «ما خص بغير القرآن» بقوله «ما بين بغير القرآن» ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان، ولعله إنما اقتصر على التخصيص لأن الكلام فيه. قوله: (وكذا بخبر الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشي: هذا الخلاف موضعه في خبر الواحد الذي لم يجمعوا على العمل به فإن أجمعوا عليه كقوله «لا ميراث لقاتل»[2] و«لا وصية لوارث»[3] ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لأن هذه الأخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الإجماع على حكمها وإن لم ينعقد على روايتها. نبه عليه ابن السمعاني انتهى. قوله: (بخلاف ما لم يخص أو خص بظني) أقول: هذا يدل على أن ابن أبان يجيز التخصيص بالظنيّ ابتداء وإلا فلا وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد، وحينئذ يشكل منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع أنه من أفراد الظني فيقال: لم جاز تخصيصه بظني غير

---

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٤، ٣٢. مسلم في كتاب الزكاة حديث ١، ٣، ٤. أبو داود في كتاب الزكاة باب ٢٠، ٩٨. الترمذي في كتاب الزكاة حديث ١، ٢ أحمد في مسنده (٩٢/٢). الموطأ في كتاب الزكاة باب ٧.

(٢) رواه ابن ماجه في كتاب الفرائض باب ٨. الدارمي في كتاب الفرائض باب ٤١. أحمد في مسنده (٤٩/١).

(٣) رواه البخاري في كتاب الوصايا باب ٦. أبو داود في كتاب الوصايا باب٦. الترمذي في كتاب الوصايا باب ٥. أحمد في مسنده (١٨٦/٤).

تقدم أن ما خص باللفظ حقيقة (قال) المصنف (وعندي عكسه) أي ينبغي أن يقال حيث

الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع أنه ظني أيضاً؟ إلا أن يجاب بأن منع التخصيص إذا خص بظني يجامع بطلان التخصيص بالظني لكن هذا لا يناسب البناء الذي ذكره الشارح فليتأمل. ثم رأيت شيخ الإسلام لحظ هذا الإشكال وأشار إلى دفعه حيث قال ما نصه: قوله «بخلاف ما لم يخص أو خص بظني» أي أو خص عند غير ابن أبان بظني وإلا فعنده لا يجوز التخصيص بظني فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الأول به! انتهى. وفيه نظر ظاهر لأن التخصيص بالظني ابتداء إذا كان ممتنعاً عند ابن إبان فلا أثر له عنده وإن جوزه غيره لأنه إذا حكم غيره بالتخصيص بالظني ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وإن العام باقٍ على عمومه لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظني حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصيص بالآحاد، بل المنع حينئذ عنده إنما ترتب على عدم التخصيص مطلقاً، وكلام المصنف ظاهر في خلاف هذا الجواب لأن قوله «وعندي» عكسه على الوجه الذي شرحه الشارح يتوقف على كون ابن أبان يجوز التخصيص بالظني وإلا لم يتأت ذلك البحث من المصنف. وكون ذلك البحث مع ابن إبان بناء على أنّ الجواز على قول غيره في غاية البعد فليتأمل.

قوله: (إن ما خص باللفظ حقيقة) قال شيخ الإسلام: فيه قصور إذ اللفظ قد يكون قطعياً كما يكون ظنياً، والغرض الفرق بين القطعي والظني لفظاً كان أو غيره انتهى. وكان هذا القائل اعتبر الغالب خصوصاً وقد أراد قطعي الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالته حينئذ وقطعي الدلالة من اللفظ نادر بل اللفظ في نفسه لا يكون قطعياً لتوقف قطعيته على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر خارج عنه. وخرج بقوله «باللفظ» ما خص بغيره كالعقل. قال شيخنا الشهاب: فإنه مجاز فدلالته ضعيفة اهـ. قوله: (وعندي عكسه) فيه أمور: الأول أنه قد يناقش فيه بأن عكس المذكور عن ابن أبان أنه يجوز إن خص بطني أو لم يخص ويمتنع إن خص بالقاطع لأن المراد بالعكس أن محل الجواز فيما تقدم هو محل المنع هنا، ومحل المنع فيه هو محل الجواز هنا، ومحل المنع فيما تقدم هو أن لا يخص أو أن يخص بظني فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع أن الأمر ليس كذلك كما علم من تقرير الشارح فأي دليل على إخراج ما لم يخص من حكم الجواز؟ ويمكن أن يجاب بأن الدليل على ذلك فهمه بالموافقة من حكم التخصيص بالقاطع لأنه إذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص، فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو أولى. وعلى هذا فيمكن أن يوجه إجمال المصنف في هذه العبارة بأنه للحمل على التدريب واستخراج الدقائق فليتأمل. والثاني أن الشارح المحقق قد حمله على ما حاصله أن هذا ليس اختياراً من المصنف للعكس وإنما هو بحث منه مع عيسى بن أبان على سبيل القدح في دليله بالقول بالموجب كما بينه الكمال في حاشيته، ولما لم يهتد الكوراني إلى مقصود المصنف من ذلك حمله على أن ذلك اختيار للمصنف، ثم اعترض عليه حيث قال: وقيل

فرق بين القطعي والظني يجوز أن خص بظني لأن المخرج بالقطعي لما لم تصح إرادته كأنّ العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي) يجوز إن خص (بمنفصل) قطعي أو ظني لضعف دلالته حينئذ بخلاف ما لم يخص أو خص بمتصل فالعموم في المتصل بالنظر إليه فقط، وهذا مبني على قول تقدم أنّ المخصوص بما لا يستقل حقيقة (وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني عن القول بالجواز وعدمه لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ إلى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين «لا يرث المسلم الكافر ولا

إن خص بقاطع جاز وإلا فلا، وحكي هذا عن ابن أبان واختار عكسه المصنف ثم قال بعد أن أعاد ذكر مذهب ابن أبان: وما اختاره المصنف من عكس ذلك مع كونه مخالفاً لإطباق العلما غير معقول لأن المصنف قائل بأنه إذا لم يخصص العام لا بقطعي ولا بظني يجوز تخصيصه بالآحاد، فالتخصيص بالقطعي لا شك يفيد ضعفاً في العام فكان جواز التخصيص بعده من باب الأولى انتهى.

وقد علمت سقوط هذا الاعتراض وبناءه على غير أساس لأن المصنف لم يذكر هذا العكس اختياراً له بل قد جاء في دليل ابن أبان كما تقرر على أنه لو فرض اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكوراني. أما زعمه كونه مخالفاً لما أطبق عليه العلماء فزعم باطل لما سيأتي في كتاب الإجماع من أن إحداث التفصيل جائز إذا لم يكن خارقاً بأن وافق كلاً من القولين مثلاً في بعضه، ولا يخفى أن هذا العكس كذلك لأنه موافق للجمهور في الجواز عند التخصيص بظني لأنه بعض ما شمله قولهم. وللقائل بالمنع مطلقاً في غير ذلك لأنه بعض ما شمله قوله فيكون جائزاً. وأما ما زعمه من أن المصنف قائل بأنه إذا لم يخصص بقطعي ولا بظني فلا سند له فيه سوى نقل المصنف له عن الجمهور، ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضي موافقتهم له عليه ولا يمنعه أن يختار خلافه، ولهذا كثيراً ما ينقل المصنف وغيره من الأئمة في تصانيفهم الحكم ثم يختارون خلافه، وهذا الصنيع مشهور في كتب الأئمة لا يعتريه شك ممن له أدنى نظر فيها فعلى تقدير اختياره هذا العكس لا يكون قائلاً بقول الجمهور فلم يكن قائلاً بما ينافيه، فظهر أن ما ذكره في هذا الاعتراض ليس إلا غلطاً على غلط وبالله التوفيق. والثالث أن شيخنا الشهاب قال: قوله «وعندي عكسه» خبر مبتدأ محذوف لا مبتدأ خبره «عندي» أي وعندي الصواب عكسه إن قيل بالتفريق فقوله حيث فرق إصلاح للمتن يعني ليس مراد المصنف أن الصواب عنده هو هذا التفصيل، بل الصواب لمن فصل أن يفصل هكذا انتهى. ومنعه كونه مبتدأ خبره «عندي» ممنوع بل هو جائز لأن «عندي» يراد به عندهم معنى معتقدي أو قولي مثلاً فالتقدير هنا ومعتقدي أو قولي عكسه أي وعكسه معتقدي أو قولي بناء على التفرقة بمعنى أن العكس هو صواب التفرقة ولا إشكال في صحة ذلك.

قوله: (يجوز أن خص بظني) أقول فيه الإشكال المتقدم. قوله: (فالعموم في المتصل بالنظر

الكافر المسلم»[1] ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد كما يؤخذ من كلام القاضي أبي بكر الباقلاني ثم البيضاوي زيادة على إمامه (و) يجوز التخصيص لكتاب أو سنة (بالقياس) المستند إلى نص خاص ولو كان خبر واحد (خلافاً للإمام) الرازي في منعه ذلك (مطلقاً) بعد أن جوزه حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة

إليه) أي فكأنه لم يخص. قوله: (ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ الإسلام: أي الخلاف المذكور وإلا فمطلق الخلاف يؤخذ من قول المصنف «والسنة بها» انتهى. أي من إطلاقه وإلا فليس صريحاً في تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مفروضاً في المتساويين. قوله: (زيادة على إمامه) قال شيخنا الشهاب: هو إمام الحرمين وكذا رأيته في بعض الهوامش بخط بعض العلماء وفيه نظر، والظاهر أنه الإمام الرازي لأنه الذي اختصر كلامه في الأصول وكثرت متابعته له فيه. قوله: (وبالقياس خلافاً للإمام مطلقاً الخ) قال الزركشي: هذا الخلاف إذا كان العام من الكتاب والسنة متواتراً، فإن كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز، وكلام القرافي يشير إلى تصوير القياس بما إذا كان أصله ثابتاً بمتواتر فإن كان ثابتاً بأخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى لضعف أصله انتهى. وقال شيخ الإسلام: محل الخلاف في القياس المظنون، أما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعاً كما أشار إليه الأبياري شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى. قوله: (المستند إلى نص خاص) فيه أمران: الأول قال الكمال: أي بأن كان حكم أصله مخرجاً من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو آحاد الخ اهـ. وأقول: فيه بحث إذ لا يتجه التقييد بكون حكم أصله مخرجاً من العموم بل المتجه أنه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجاً من العموم بأن لا يكون أصله داخلاً في العموم إذ لا وجه للفرق بينهما، وكلامهم كالصريح في عدم الفرق، ألا ترى إلى قول المصنف الآتي «ولقوم إن لم يكن أصله مخصصاً من العموم» فإنه صريح في أنه على الأول الصحيح لا فرق. ومثله في العضد غيره، وعلى هذا فقول الكمال في قول المصنف الآتي «ولقوم إن لم يكن أصله الخ» قد يقال إنه عين الأول مدفوع لأنه بناه على ما قرره هنا وقد علمت اندفاعه. والثاني أن في تقييد الشارح النص بالخاص بحثاً إذ يمكن عموم النص أيضاً أي لغير ذلك المقيس بأن يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذي يراد تخصيصه اللهم إلا أن يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وإن كان عاماً في نفسه بخلاف ما يتناوله للتعارض حينئذ. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح «إلى نص خاص»: أما المستند إلى عام فإن العامين يتقابلان انتهى. ويمكن تنزيله على ما قلناه فليتأمل. قوله: (حذراً من تقديم القياس على النص) أي وهو العام. وقوله

---

(١) رواه أحمد في مسنده (٥/ ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩).

(وللجبائي) أبي علي في منعه **(إن كان)** القياس **(خفياً)** لضعفه بخلاف الجلي وسيأتيان. وهذا التفصيل منقول عن ابن سريج والمنقول عن الجبائي المنع مطلقاً وقد مشى المصنف على ذلك في شرحيه **(ولابن أبان إن لم يخص مطلقاً)** بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالته حينئذ. وقد أطلق الجواز هنا وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم. لأن القياس وأقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيهاً **(ولقوم)** في منعهم **(إن لم يكن أصله)** أي أصل القياس وهو المقيس عليه **(مخصصاً)** بفتح الصاد **(من العموم)** أي مخرجاً منه بنص بأن لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه **(وللكرخي)** في منعه **(إن لم يخص بمفصل)** بأن لم يخص أو خص بمنفصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حينئذ **(وتوقف إمام الحرمين)** عن القول بالجواز وعدمه. لنا أن إعمال الدليلين أولى

«في الجملة» أي لأنه ليس أصلاً له في هذا القياس بل أصله فيه ذلك النص الخاص.

قوله: **(ولابن أبان)** قال النووي في شرح مسلم: أما أبان ففيه وجهان لأهل العربية: الصرف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلاً ماضياً والهمزة زائدة فيكون أفعل، ومن صرفه جعل الهمزة أصلاً فيكون فعالاً وصرفه هو الصحيح وهوالذي اختاره الإمام محمد بن جعفر في كتابه جامع اللغة والإمام أبو محمد بن السيد البطليوسي اهـ. قوله: **(وقد أطلق الجواز هنا وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لأن القياس أقوى عنده من خبر الواحد ما لم يكن راويه فقيهاً)** أقول: مفهومه فيما إذا كان راويه فقيهاً أنه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوي وبكون خبر الواحد أقوى، وأنه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد إذا خص العام ولو بغير قاطع، ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الأسنوي في شرح المنهاج الشارح فقيد مذهب ابن أبان هنا بالقاطع فقال: والثالث قاله عيسى بن أبان إن خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز ثم قال: وإن لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط في الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعاً به لأن تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم في أول المسألة فافهم ذلك، وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اهـ. فكان الشارح قصد مخالفته في ذلك. قوله: **(بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه)** أقول: الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرر مشكل إذ دليل الأصل دليل الفرع، فنص القياس كان التخصيص به وإن كان المخرج غير أصل القياس. لا يقال نمنع أن دليل الأصل دليل الفرع لأنا نقول: فلا يتأتى قولكم فكان التخصيص به فإنه إنما يتجه إذا كان لدليل الأصل دخل في إثبات الفرع لأنه إذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم «كأن التخصيص به» كما لا يخفى. قوله: **(لنا أن أعمال الدليلين الخ)** قال شيخنا الشهاب: هو دليل عقلي. قال: وقوله «وقد خص الخ» هو دليل ثانٍ وهو الوقوع اهـ. وكذا قال الكمال وفيه نظر، فلعل الخصم لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس.

من إلغاء أحدهما وقد خصّ من قوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [النور: ٢] لأمة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى: ﴿فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ [النساء: ٢٥] والعبد بالقياس على الأمة في النصف أيضاً (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أي مفهوم الموافقة. وإن قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال «من أساء إليك فعاقبه» ثم يقال «إن أساء إليك زيد فلا تقل له أف» (وكذا دليل الخطاب) أي مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (في الأرجح) وقيل لا لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم. ويجاب بأن المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من أفراد العام فالمفهوم مقدم عليه لأن إعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره «الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه»[1] بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»[2]

قوله: (وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب: كأنه أطلقه هنا على ما يشمل الأولى والمساوي اهـ. وقوله «وإن قلنا الدلالة عليه» قال شيخنا الشهاب: أي على مفهوم الموافقة أي المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اهـ. وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى. والهاء في «عليه» وفيه نظر. نعم قد يقال المخصص إنما هو ما دل على الفحوى من لفظ أو قياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر. وقوله و«كذا دليل الخطاب في الأرجح» أقول: ظاهر العبارة أنه لا خلاف في الفحوى وهو موافق لما في شرح المختصر من نقل الإجماع فيه كما نقله الكمال، لكن لقائل أن يقول إن دليل مقابل الأرجح في دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جارٍ هنا فينبغي جريان ذلك المقابل هنا وإلا فما الفرق اللهم إلا أن يفرق بأن الفحوى أقوى بدليل أنه جرى فيها قول إنها منطوق كما سبق في محله فهي إما منطوق أو في حكمه لقوتها، فلهذا لم يجر فيها المقابل فليتأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله في الأرجح ينبغي أن يكون راجعاً إلى الفحوى أيضاً بقرينة توجيه مقابله الآتي وإن كان قول الشارح الآتي فيهما عقب قول المتن في الأصح ظاهراً في خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اهـ. فليتأمل قوله «وإن كان قول الشارح الخ» إلا أن يكون في نسختنا سقط. قوله: (لأن دلالة العام على ما دل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب: في هذا التعبير نوع تسامح إن تأملته مع ما مر من قولهم «المنطوق ما دل عليه للفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ في محل السكوت» اهـ. وكأنّ وجه التسامح أن قولهم المذكور أفاد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٤. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٤٩. النسائي في كتاب المياه باب ١. أحمد في مسنده (١/٢٣٥).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣٣. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٠. النسائي في كتاب الطهارة باب ٤٣. أحمد في مسنده (٢/٢٣).

قوله (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة و(السلام وتقريره في الأصح) فيهما كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو أقر من فعله. وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لأن الأصل تساوي الناس في الحكم. وأجيب بأن التخصيص أولى من النسخ لما فيه من إعمال الدليلين (والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا

هذه العبارة فإنها صريحة في أن المفهوم دال ومحتملة لكون المنطوق العام أو دلالته. قوله: (وبفعله عليه السلام وتقريره) فإن قيل هذا مستدرك مع قوله السابق «والسنة بها» وقوله «والكتاب بالمتواترة وكذا بخبر الواحد إذ الفعل والتقرير من أفراد السنة» قلنا: الاستدراك ممنوع إذ لا تصريح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقريرية ولا بهذا الخلاف الجاري حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبيان الخلاف أمر مهم عندهم. فإن قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول «والسنة بها ولو فعلية على الأصح، والكتاب بالمتواترة ولو فعلية» وكذا بخبر الواحد ولو فعلياً قلنا: إفراده على هذا الوجه أبلغ في البيان وأخصر.

قوله: (ثم فعله الخ) أي فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من أقرّه خارجاً من حرمة الوصال. قوله: (بل ينسخان حكم العام) أي يرفعانه عن جميع الأفراد بخلاف التخصيص.
قوله: (والأصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكوراني: والحق أن أفراد هذه المسألة لا وجه له بعد ذكر مسألة القران فإن حكمها علم هناك اهـ. وأقول: ما زعمه ممنوع بل لأفراد هذه المسألة وجه وجيه وذلك لأن حاصل ما هناك أن عطف إحدى الجملتين على الأخرى هل يقتضي التسوية بينهما في غير الحكم المذكور من الأحكام المعلومة لإحداهما. وحاصل هذه أن عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضي التسوية بينهما في صفة الحكم المذكور لهما كما يعلم ذلك من تقرير المسألتين؟ ومن الواضح أنه لا يلزم من المنع في الأول المنع في الثاني، بل ينتظم الجواز هنا وإن قبل بالمنع هناك لأن التسوية في صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما لم يذكر من الأحكام، والمصنف مشى على المنع هناك، فلو سكت عما هنا لم يفهم المنع هنا مما هناك لإمكان الفرق بل اتجاهه كما تقرر فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق إنه لا وجه لإفراد هذه للعلم بحكمها مما هناك. فإن قلت: سلمنا ذلك لكن لا وجه لإفراد تلك مع هذه للعلم بها من هذه بالأولى فكان ينبغي الاقتصار على هذه. قلت: لو ادعى الكوراني ذلك كان له وجه في الجملة، وجوابه أنه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد إليها إذ لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هناك لما تقرر أن تلك أولى بالمنع. نعم قد يتوهم أنه لا حاجة لهذه مع ما يأتي أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصص بناء على أن ما هنا من أفراد ما هناك وهذا توهم فاسد إذ الخاص هنا لم يذكر بحكم العام لأن حكم العام في المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد فتأمل. قوله: (وعكسه المشهور) أي بالخلاف بيننا وبين الحنفية كما قاله المحشيان أو في الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والأول هو المناسب

يخصص) العام وقيل يخصصه أي يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته. قلنا في الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبي داود وغيره «لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده»[1] يعني بكافر حربي للإجماع على قتله بغير الحربي فقال الحنفي: يقدر الحربي في المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين في صفة الحكم فلا ينافي ما قال به من قتل المسلم بالذمي. ومثال الأول أن يقال لا يقتل الذمي بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الأوّل الحربي فيقول الحنفيّ: والمراد بالكافر الثاني الحربي أيضاً لوجوب الاشتراك المذكور، وقد تقدم التمثيل بالحديث لمسألة أن العطف

للاعتذار بذلك عن ترك المصنف إياه. قوله: (أي يقصره على ذلك الخاص) أقول: لما كان في المتن إجمال لاحتمال ما أفاده من تخصيص العام قصره على ذلك الخاص وقصره على ما عداه بين الشارح المراد بهذا التفسير. وأما قول شيخنا الشهاب «إنه إشارة إلى أن التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الإخراج» فبمعزل عن المطلوب مع أنا نمنع ما قاله فإن من لازم قصره على ذلك الخاص وإخراج ما عداه منه. قوله: (في الحكم) قال شيخنا الشهاب: أي حكم المعطوف عليه. وقوله «وصفته» قال شيخنا الشهاب: أي الحكم وهو العموم والخصوص اهـ. وأقول: فيه نظر لأني حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه والأمر في مثال العكس الذي ذكره على العكس فإن النزاع في أن الكافر في المعطوف عليه هل يتقيد بالحربي كالمعطوف أولاً، فالأوجه أن يراد بالحكم حكمهما بمعنى أنه هل يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف في صفته.

قوله: (قلنا في الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب: واعلم أنه ربما يؤخذ من هنا أن «والراسخون» يجوز أن يكون معطوفاً على «الله» ولا يمنع بأن العطف يلزم منه أن جملة «يقولون آمنا به» حال من المعطوف والمعطوف عليه إذ هو مبني على وجوب الاشتراك في صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا اهـ. أقول: وقد يستدل بالآية للمدعي إلا أنت يقول الخصم إن الأصل الاشتراك ما لم يمنع مانع كما هنا. قوله: (مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الأول. قال شيخنا الشهاب: العام هو الكافر الأول والخاص الكافر المقدر فإنه معطوف على الكافر الأول. وقوله «بكافر حربي» معطوف بالواو الداخلة على «ولاذ» فإنه من عطف المفرد إن عطف «ذو» على «مسلم» و«بكافر حربي» على «بكافر» اهـ. وهو ظاهر وبه يندفع ما قد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه. قوله: (وقد تقدم التمثيل بالحديث) إشارة إلى صحة التمثيل به في الموضعين لأن فيه اعتبارين يناسب كلاً من الموضعين بواحد منهما، فالتمثيل به فيما سبق لكون العطف على العام هل يقتضي العموم في المعطوف

---

(١) رواه البخاري في كتاب الديات باب ٢٤، ٣١. أبو داود في كتاب الديات باب ١١. الترمذي في كتاب الديات باب ١٦. ابن ماجه في كتاب الديات باب ٢١. أحمد في مسنده (١/٧٩، ١١٩).

على العام لا يقتضي العموم في المعطوف على الأصح (و) الأصح أن (رجوع الضمير إلى البعض) أي بعض العام لا يخصصه وقيل يخصصه أي يقصره على ذلك البعض حذراً من مخالفة الضمير لمرجعه. وأجيب بأنه لا محذور في المخالفة للقرينة. مثاله قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربص بأنفسهن﴾، مع قوله تعالى بعده ﴿وبعولتهن أحق بردهن﴾ فضمير «بعولتهن» للرجعيات ويشمل قوله «والمطلقات» معهن البوائن وقيل لا ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر (و) الأصح (أن مذهب الراوي) للعام بخلافه لا يخصصه (ولو) كان (صحابياً) وقيل يخصصه مطلقاً وقيل إن كان صحابياً وقيل إن مذهب الصحابي غير الراوي للعام بخلافه يخصصه أيضاً أي يقصره على ما عدا محل المخالفة لأنها إنما تصدر عن دليل. قلنا في ظن المخالف لا في نفس الأمر وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً كما سيأتي مثاله حديث البخاري من رواية ابن عباس «من بدل دينه فاقتلوه»[1] مع قوله إن ثبت عنه أن المرتدة لا تقتل. ويحتمل أن كان يرى أن «من» الشرطية لا تتناول الإناث كما هو قول تقدم (و) الأصح (أن ذكر بعض أفراد العام) بحكم العام (لا يخصص) العام وقيل يخصصه أي يقصره على ذلك البعض بمفهومه إذ لا فائدة لذكره إلا ذلك. قلنا: مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض نفي احتمال تخصيصه من العام مثله حديث الترمذي

والتمثيل به هنا لكون عطف الخاص على العام هل يخصص ذلك العام. والحاصل أنه إذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصاً كما هو الموضع الأول فهل يخصص المعطوف عليه كما هو الموضع الثاني فهما غرضان متمايزان لا تنافي بينهما. وأما قول الكمال قد قدمنا هناك ما يتضح به عدم صلاحيته مثالاً لما ذكره فهو غير صحيح لأن حاصل ما قدمه إبداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر في المقصود لأن المثال يكفي فيه الاحتمال كما نصوا عليه. قوله: (بخلافه) متعلق بمذهب الراوي على تضمينه معنى قوله وقوله يخصصه أيضاً أي كالصحابي الراوي. قوله: (بحكم العام) قال شيخنا الشهاب: حال من «بعض» اهـ. وأقول: لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر ومعنى ذكره بالحكم إثبات الحكم له كما تقول «ذكرت زيداً بالخير» أي أضفت الخير إليه ونسبته إليه.

قوله: (قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول: يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد بمفهومه وخص به العام ويؤيده أو يعينه ما قدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أي مفهوم المخالفة وما سيذكره من حمل المطلق على المقيد فإن ذلك إنما هو بطريق المفهوم كما سنبينه، فتركه التقييد هنا للاعتماد على ما سبق ويأتي. وقد صرح العضد بالتفصيل حيث

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد باب ١٤٩. أبو داود في كتاب الحدود باب ١. الترمذي في كتاب الحدود باب ٢٥ النسائي في كتاب التحريم باب ١٤. أحمد في مسنده (٢١٧/١).

وغيره «أيما إهاب دبغ فقط طهر»[١] مع حديث مسلم أنه ﷺ مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا: إنها ميتة فقال: إنما من حرم أكلها[٢]. وروى مسلم الأول بلفظ «إذا دبغ الإهاب فقد طهر» والبخاري الثاني بلفظ «هلا استمعتم بإهابها» إلى آخره ولمسلم نحوه. (و) الأصح (**إن العادة بترك بعض المأمور به**) أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم (**تخصص**) العامّ أي تقصره على ما عدا المتروك أو المفعول (**إن أقرها النبي ﷺ**) بأن كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها (**أو الإجماع**) بأن فعلها الناس من غير إنكار عليهم

قال: إذا وافق الخاص العام في الحكم فإن كان بمفهومه ينفي الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخصص، وأما إذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصاً له اهـ. قال المولى التفتازاني: قوله «إذا وافق الخاص العام في الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة» يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما إذا قيل «في الغنم زكاة في الغنم السائمة زكاة» والمصنف ترك هذا التقييد اعتماداً على ما سبق من أن العام يخص بالمفهوم اهـ. ثم رأيت شيخ الإسلام تعرض لذلك ونقل المسألة عن العراقي عن تصريح أبي الخطاب الحنبلي، وكأنّ وجه تمثيل المولى التفتازاني بالسائمة لما لا مفهوم له أن التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعي اعتبر مفهوم هذا القيد في الأحاديث وكأنه يمنع أن السوم هو الغالب على الإطلاق. قوله: (**فانتفعتم به**) قال شيخنا الشهاب: أي والانتفاع يستلزم الطهارة اهـ. وقد يمنع الاستلزام فإن الجلد النجس يجوز الانتفاع به في مواضع كما تقرر في الفروع إلا أن يجاب أن إطلاق الانتفاع يستلزم ذلك إذ من أفراده ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وإرادة بعض الانتفاعات من غير بيان مما لا فائدة فيه.

قوله: (**وإن العادة بترك بعض المأمور وتخصص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع وإن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه بل تطرح له العادة السابقة**) فيه أمور: الأول قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه: قوله «وإن العادة بترك بعض المأمور» أقول: إذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم أو إيجاب والمخاطبون يعتادون بعضاً مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل أن يقول «حرمت الربا في الطعام» وعادتهم تناول البر هل يعم حرمة الربا كل مطعوم أو يختص بالبر؟ قال المصنف: إن كانت العادة في زمانه ﷺ ودرى بها ولم تنكر أو انعقد الإجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص وإلا فلا، وما عدا هذين القسمين المختار أنه ليس بمخصص. ثم قال: ثم في كلام المصنف نظر لأن الخلاف إنما هو في قصر العام على

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٥. أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. الترمذي في كتاب اللباس باب ٧. الموطأ في كتاب الصيد حديث ١٧.

(٢) رواه مسلم في كتاب الحيض حديث ١٠٠، ١٠٢، أبو داود في كتاب اللباس باب ٣٨. أحمد في مسنده (٣٢٩/٤).

....

المعتاد مثل البر في المثال المذكور لا على ما عداه بأن يكون الربا محرماً في غيره دونه فإنه لم يذهب إليه أحد مع أن قول المصنف «ولا على ما وراءه» صريح في كونه محل الخلاف، والعجب أن شارحي كلامه لم يتنبهوا له. اهـ كلامه في النسخة الواقعة لي ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل: بمقصودنا هنا. وأقول: ما أورده من النظر هو نظر ضعيف لا التفات إليه ولا تعويل عليه فإن المصنف والشراح هؤلاء الأئمة الأعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسالك فلا اعتماد في أمثال ذلك إلا عليهم. ولا رجوع في تلك المسالك إلا إليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل إلى عدم التنبيه زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعبأ به عاقل ولا يقيم له وزناً فاضل. والعجب ممن يردّ نقل الأئمة الموثوق بهم في النقل والمقدمون فيه بمجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف إطلاعه وقصور باعه بالنسبة إلى هؤلاء الإعلام أئمة الإسلام. وغاية ما يتصور له من العذر أنه اطلع على نفي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب، ومعلوم أن مجرد ذلك لا يسوّغ له ما زعمه، ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشراحه، وما أحقه في أمثال بقول القائل «ليس بعشك ادرج ادرج». والثاني أنه ينبغي أن يراد بالمأمور والمأمور به أمر إيجاب إذ هو الذي ينافي تركه كونه مأموراً به حتى يصح أن يقال إن تكره يخصص إذ المأمور به أمر ندب لا ينافي تركه كونه مأموراً به ليصح أن يقال فيه ما ذكر. وكذا يقال في قول الشارح المنهي عنه ينبغي أن يراد به المنهي عنه نهي تحريم إذ هو الذي ينافي فعله كونه منهياً عنه حتى يصح أن يقال إن فعله تخصيص، وفي عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي.

واعلم أن كون العادة مخصصة يحتمل وجهين: أحدهما يحتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أو حرم شيئاً بلفظ عامّ، ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ما عدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله، أو لا تؤثر في ذلك بل هو باقٍ على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى. ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث أن المراد أمر الإيجاب ونهى التحريم. والثالث أن قوله «إن أقرّها النبي ﷺ الخ» قال شيخنا الشهاب فيه ما نصه: لك أن تقول إذا كان تقرير أو إجماع فلا يشترط الاعتياد بل يكفي مجرّد الترك قلت: انظر إلى قول الشارح الآتي «وهذا توسط للإمام الخ» تعلم الجواب انتهى. وأقول: العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع، وحينئذ فلا ضرورة لما قاله في الجواب وإن كان صحيحاً وكأنّ مراده منه أن المصنف إنما ذكر ذلك تبعاً للإمام لأن غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز، وبذلك يندفع أيضاً ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليتأمل. والرابع أنه قد يقال في عبارة المصنف إشارة إلى التمييز بين المسألتين وتصوير الأولى بما إذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله

والمخصص في الحقيقة التقرير أو الإجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لأن فعل الناس ليس بحجة في الشرع. وهذا توسط للإمام الرازي ومن تبعه بين إطلاق بعضهم التخصيص نظراً إلى أنها إجماع فعليّ،

«العادة بترك بعض المأمور به». والثانية بما إذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله «العادة السابقة» لكن يتجه حيث قيد الأولى بإقرار النبي ﷺ أو الإجماع أنه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة إذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه، وكذا يتجه في الثانية أنه لا فرق لأن الفرض مجرد الاعتياد من غير تقرير إذ لو وجد أحدهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسألة الثانية إلا التخصيص وقصر العام على ما وراء المعتاد تقدم اعتياده أو تأخر. وعلى هذا فإنما قيد المصنف العادة بالسابقة، وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله «ثم نهي» لأنه الذي يتوهم أو يقوي توهم تخصيصه أو لأنه الذي وقع الخلاف فيه بالفعل. والحاصل أنه إن وجد الإقرار أو الإجماع وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر، وحيث انتفى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقاً فليتأمل. وعلى هذا فلا حاجة على معتمد المصنف إلى التمييز بينهما بما ذكره الكمال بل لا وجه له فتأمله.

قوله: (**بأن فعلها الناس**) أي ولو قليلاً منهم بل أو واحداً حملاً على الجنس كما هو ظاهر لأن المدار على الإجماع الحاصل بعدم الإنكار، فقول المحشيين أي كثير منهم غير محتاج إليه فتأمله. قوله: (**والمخصص في الحقيقة التقرير**) قال شيخنا الشهاب: لو اقتصر عليه لكفى عن قوله «أو الإجماع» لأن التقرير إما من الرسول ﷺ أو الإجماع انتهى. وكذا قال شيخ الإسلام فقال: وقوله «أو الإجماع الفعلي» لا حاجة إليه لشمول التقرير له إذ المراد تقرير النبي أو تقرير الإجماع وإن كان المراد بالثاني دليله كما تقرر، ولأن الإجماع القولي كالفعلي بل أولى انتهى. ويمكن أن يجاب بأنه أراد التنبيه على أن الحجية إنما هي من حيث وصف الإجماع لا من حيث التقرير الذي تضمنه. قوله: (**الفعلي**) قال شيخنا الشهاب: أي لأن البعض ترك أو فعل وكف أهل الإجماع عن الإنكار فكان فعلياً انتهى. وحاصله أن فعليته كفعلية المجمع عليه وفيه نظر، وضابط السكوتي الآتي في كتاب الإجماع شامل لهذا. وقال شيخ الإسلام: وأراد بالإجماع الفعلي ما فعله كثير من الناس من غير إنكار عليهم لا المقابل للإجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقرينة ما ذكره انتهى. ثم ذكر أن المخصص في الحقيقة دليل الإجماع انتهى. والحاصل أن المراد بالإجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهور أنه لا أثر للعادة مع الإجماع الصريح. قوله: (**كأن لم تكن في زمانه الخ**) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو أنكرها. قوله: (**لأن فعل الناس**) أي غير أهل الإجماع. قوله: (**بين إطلاق بعضهم الخ**) قد يقال كل من هذين الإطلاقين غير مراد بدليل التعليل إذ لا يسع البعض الأول دعوى الإجماع الفعلي إلا إذا كان

وبعضهم عدمه نظراً إلى أن فعل الناس ليس بحجة (و) الأصح (**أن العام لا يقصر على المعتاد ولا على ما وراءه**) أي ما وراء المعتاد (**بل تطرح له**) أي للعام في الثاني (**العادة السابقة**) عليه فيجري على عمومه في القسمين وقيل يقصر على ما ذكر الأول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً؛ فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد، والثاني كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلاً ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلاً فقيل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والأصح لا فيهما (و) الأصح (**أن نحو**) قول الصحابي أنه ﷺ (**قضى بالشفعة للجار**) قال المصنف كغيره من المحدثين: هو لفظ لا يعرف. ويقرب منه ما رواه النسائي عن الحسن قال: قضى النبي عن الحسن: قال قضى النبي ﷺ بالجوار وهو مرسل (**لا يعم**) كل جار ونحوه (**وفاقاً للأكثر**) وقيل يعم ذلك لأن

الاعتياد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم ينكره أحد من العلماء مع إطلاع الجميع، فإطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما أنه لا يسع البعض. الثاني دعوى أن فعل الناس ليس بحجة إلا حيث لم يتحقق الاعتياد المذكور، فإطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله من أنه لم يتحقق هناك إجماع، وحينئذ فلا خلاف في الحقيقة فليتأمل.

قوله: (**نظراً إلى أنه إجماع فعلي**) قال المحشيان: استدلال بما هو أخص من المدعي أعني الإطلاق إذ الإجماع الفعلي لا بد فيه من عدم الإنكار أو فعل جميع المجتهدين. وإطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى. وأقول: هذا إنما يصح لو ثبت أن مدعي هذا القائل هو الإطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفاً. قوله: (**أي للعام في الثاني**) إنما قيد بالثاني لأن المعتاد في الأول ليس من أفراد المنهي عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه في الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الإسلام. قوله: (**لا يعرف**) أي بين المحدثين. قوله: (**لا يعم كل جار ونحوه**) قال شيخنا الشهاب: حق العبارة كل نحو الجار أي ويقاس الجار على نحوه بالأولى انتهى. وأقول: قولنا «نحو كذا» معناه عرفاً كذا ونحوه فـ «كذا» داخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار إلى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ. قوله: (**وقيل يعم ذلك**) هو الذي نصره ابن الحاجب والعضد وغيرهما واستدلوا عليه بأنه عدل عارف باللغة وبالمعنى، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو قطعه وأنه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقاً، وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال أنه نهي عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية بأن هذا الاحتمال وإن كان منقدحاً فليس بقادح لأنه خلاف الظاهر من علمه وعدالته، والظاهر لا يترك للاحتمال لأنه من ضروراته فيؤدي إلى ترك الظاهر انتهى. وجوابه أن ظهور علمه وعدالته إنما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لا في الواقع، فكون الظاهر العموم إنما هو باعتبار ظنه الذي لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع إنما

قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبي ﷺ لم يأت هو في الحكاية له بلفظ عام كالجار. قلنا: ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه في ذلك ونحو قضى إلى آخره قول أبي هريرة أن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر رواه

هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي، وهذا كله شرح ما ذكره الشارح. واعلم أن هذه المسألة تترجم بحكاية الصحابي حالاً بلفظ ظاهره العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو «قضى بالشفعة للجار» بأنه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي ﷺ الشفعة ثابتة للجار، ولو سلم أنه حكاية الفعل لكن الجار عام لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال: قضى بالشفعة لكل جار انتهى. وجوابه كما أشار إليه في التلويح أن مدلول الكلام ليس إلا الإخبار عن النبي ﷺ بأنه حكم بالشفعة لكل جار، ولا معنى لحكاية الفعل إلا هذا. لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لأنا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر إمام الحرمين في الورقات بقوله: ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه انتهى. ومثلوا الثاني بالقضاء بالشفعة، ووجهه كون القضاء إنما يقع لمعين، وأما كون الجار عاماً بناء على أن اللام للاستغراق فقد سبق الكلام عليه. لا يقال يحتمل أن الراوي فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل أن يقضي عليه الصلاة والسلام بمحضر من الراوي مراراً كثيرة بالشفعة للجار بكونه جاراً من غير أن يعبر بصيغة العموم، فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله، أو يقضي بمحضره لجار لا بخصوصه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام قوله «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» فأخذ العموم ونقله، ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها لأنا نقول: مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات إليها.

قوله: **(ولا يلزمنا اتباعه في ذلك)** فيه أمران: الأوّل أنه لعل الاقتصار على نفي اللزوم اقتصار على الأقلّ وإلا فقياس نفي اللزوم أنه ليس للمجتهد اتباعه في ذلك ما لم يظنه بطريق صحيح عنده. الثاني أورد شيخنا الشهاب أنّ هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لأنه عدل عارف بذلك وأنه قوله «بحسب ظنه» ممنوع أيضاً. ويجاب عن الأوّل بما علم مما تقرّر آنفاً من أنه ليس النزاع في كون هذا المدلول لغوياً بل في أن الشارع صرّح به أو فهمه الراوي. وعن الثاني بأنه إن أراد منع القطع بأنه بحسب ظنه لم يضر لأنه ليس المدعي، أو منع احتمال ذلك احتمالاً قوياً وهو المدعي فهو مكابرة لا يلتفت إليه. قوله: **(ونحو قضى الخ)** قول أبي هريرة إن النبي ﷺ نهى عن بيع الغرر الخ أي فلا يعم كل غرر وإلا لزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك فإنهم صححوا كثيراً مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته مع احتمال أن يكون بها ما ينقص قيمته وينفر عنه وبيع الكرباس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون في الوجه الآخر ما ذكر وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط

مسلم، فقيل يعم كل غرر (**مسألة جواب السائل غير المستقل دونه**) أي دون السؤال (**تابع للسؤال في عمومه**) وخصوصه العموم كحديث الترمذي وغيره أن النبي ﷺ سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذن. فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما لو قال للنبي ﷺ قائل توضأت من ماء البحر فقال: يجزيك. فلا يعم غيره (**والمستقل**) دون السؤال (**الأخص**) منه (**جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه**) كأن يقول النبي ﷺ من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالمظاهر في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه. فيفهم من قوله «جامع» أن الإفطار بغير الجماع لا كفارة فيه فإذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب فلا يجوز لتأخير البيان عن وقت الحاجة (**والمساوي واضح**) كأن يقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار في

مع احتمال أن يكون بباطنها ما ذكر إلى غير ذلك مما لا يحصى. فإن قلت: عدم حمله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض بيوع الغرر لأنه حينئذ مطلق فيكفي فيه صورة، وحينئذ يشكل استدلال الرافعي وغيره به على بطلان كثير من بيوع الغرر. قلت: لا نسلم المنافاة لأنه لما فهم أن علة النهي الغرر صح الاستدلال به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الأدلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا أن العلة ليس مطلق الغرر بل الغرر الشديد، فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره، وبذلك يظهر اندفاع ما أشار إليه الكمال فتأمله. قوله: (**غير المستقل**) صفة جواب. وقوله «دونه» يتعلق بالمستقل. وقوله «العموم كحديث» أي مثال التبعية في العموم كالتبعية في حديث فكذا قوله «والخصوص» الخ. قوله: (**فقال يجزيك فلا يعم غيره**) قال شيخنا الشهاب: أي غير ذلك الوضوء المسؤول عنه اهـ. وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل.

قوله: (**والمستقل الأخص جائز إذا أمكنت معرفة المسكوت منه**) فيه بحث لأنه حيث عرف منه حكم المسكوت لم يكن أخص بل مساوياً. ويجاب بأنه أخص بحسب منطوقه وحده وإن كان بحسب منطوق ومفهومه مساوياً، ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «الأخص منه» أي بحسب المفهوم اهـ. وهو لا يخالف ما قلناه لأنه أراد بالمفهوم معناه المطابقي وفيه تأمّل من وجه آخر فليتأمل. قوله: (**إذا أمكنت معرفة المسكوت الخ**) عبارة الإسنوي: قال في المحصول: فلا يجوز إلا بثلاثة شروط: أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على ما لم يذكر. والثاني أن يكون السائل مجتهداً. والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اهـ. وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل أهلاً للتنبه لذلك، وفي الثالث وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التأمل الذي يتوقف عليه التنبه. قوله: (**والمساوي واضح**) قال شيخ الإسلام: أي سواء كان مستقلاً أم لا، ولهذا مثل الشارح له بمثالين: أوّلهما للمستقل، والثاني لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف المساوي على المستقل وفيه تكرار لأنّ غير المستقل علم مما صرفا لا وجه

جواب ماذا علي من جامع في نهار رمضان وكان يقال لمن قال جامعت في نهار رمضان ماذا عليّ عليك كفارة كالظهار، والأعم ذكره في قوله **(والعام الوارد على سبب خاص)** في سؤال أو غيره **(معتبر عمومه عند الأكثر)** نظراً لظاهر اللفظ. وقيل هو مقصور على السبب

عطفه على الأخص اهـ. وما ذكره من الأوجه هو صريح قول الزركشي وإن استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام، أما أن يكون أخص من السؤال أو مساوياً أو أعمّ إلى آخره اهـ. ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على أنه لم يرد حمل المساوي على الأعمّ من المستقل بل مجرّد إيضاح أمثلة قسميه وإن كان المراد هنا أحدهما، أو بناء على أنه حمل قول المصنف «فواضح» على معنى واضح أمثلته لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ما قبله على أنه قد يلتزم ما هو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على أن المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية في العموم والخصوص والجواز، والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تكراراً وإن استلزم أحدهما الآخر إذ لا تكرار مذموم في الجمع بين اللازم والملزوم. قوله: **(والأعم ذكره)** قال شيخنا الشهاب هو مقابل الأخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما أن العام والخاص باعتبار اللفظ في الغالب فيهما اهـ. فإن أراد بهذا الكلام أن المراد هنا بالأعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله «ذكره في قوله والعام الخ».

قوله: **(والعام الوارد على سبب)** أطال الأسنوي في الردّ على من نقل عن الشافعي أنه يعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ، ونقل عن ابن برهان أنه قال: قالوا فإن كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعيّ العموم العريّ عن السبب على العموم الوارد على سبب؟ قلنا: ما أورده من السبب وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال ومانعاً من التعلق به فإنه يوجب ضعفاً فقدم العريّ عن السبب لذلك. اهـ كلامه. قال الأسنوي عقبه: وهذه الفائدة التي حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اهـ. ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذي السبب ما معه قرينة العموم على ما خلا عنها منه لأن الأوّل أقوى. قوله: **(في سؤال أو غيره)** فإن قيل: كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل؟ قلنا: ليس قول المصنف «والعام» عطفاً على قوله «الأخص» ليكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ما ذكر بدليل قول الشارح «والأعم ذكره» في قوله فأشار إلى أن المراد بهذا الأعم من جواب السؤال وأنه ليس عطفاً على الأخص كما قد يتوهم، وأن المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره في ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال إذ لا حاجة إليه على ذلك التقدير. والحاصل أن المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حينئذ أنه لم لم يعمم أيضاً في الأخص لذلك فإن الظاهر تأتي التعميم فيه بأن يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين أن تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أو لا فلا وإن أفهم قول الزركشي تنبيه لا فرق في هذا القسم أي العام بين أن يكون السبب سؤالاً أولاً، فلهذا صرّح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اهـ عدم

لوروده فيه. مثاله حديث الترمذي وغيره عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قيل: يا رسول الله أتتوضأ من بئر بضاعة ـ وهي بئر تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن ـ فقال: إن الماء طهور لا ينجسه شيء أي مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت عن غيره (فإن كانت) أي وجدت (قرينة التعميم فأجدر) أي أولى باعتبار العموم مما لو لم تكن مثاله قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وسبب نزوله على ما قيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على أنه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط. قوله تعالى: ﴿إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها﴾ [النساء: ٥٨] نزل كما قال المفسرون في شأن مفتاح الكعبة لما أخذه عليّ رضي الله عنه من عثمان بن طلحة قهراً بأمر النبيّ ﷺ يوم الفتح ليصلي فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فسأله العباس المفتاح ليضم السدانة إلى السقاية فنزلت الآية فردّه عليّ لعثمان بلطف رضي الله عنه بأمر النبي ﷺ له

التأني فيه. قوله: (الحيض) أقول: بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فإن «فعلا» يطرد في جمع «فعله» بكسر الفاء وسكون العين نحو «كسرة» و«ديمة» و«حجة» و«مرية»، ويمكن أن يجعل جمع حيضه بفتح الفاء كضيع جمع ضيعة، وخيم جمع خيمة وإن كان محفوظاً خلافاً لمن قاسه وإلقاؤها على هذا بالقاء ما هي فيه وهو الخرق أو المراد بها خرق الحيض. ثم رأيت في النهاية لابن الأثير: ومنها أي من أحاديث الحيض حديث عائشة ليتني كنت حيضة ملقاة هي بالكسر خرقة الحيض، ويقال لها أيضاً المحيضة وتجمع على المحايض ومنه حديث بئر بضاعة يلقى فيها المحايض. وقيل المحايض جمع المحيض وهو مصدر حاض فلما سمي به جمعه. ويقال المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم اهـ. والنتن بمعنى المنتن أو التقدير ذو النتن.

قوله: (أي مما ذكر) أي في الحديث من الأمور المذكورة وغيره أي من بقية النجاسات. قال شيخنا الشهاب: وكذا قوله «الماء طهور يشمل جميع المياه» وإن كانت الواقعة في بئر بضاعة لكن لما لم يظهر مميز لبعض المياه على بعض لم ينبه الشارح على ذلك اهـ. أي بخلاف النجاسات فإنه قد يظهر فيها المميز لأنه عهد العفو عن بعضها دون بعض ومما يوجه به أيضاً عدم تنبيه الشارح على ما ذكر أنّ المقصود التمثيل وما ذكره كافٍ فيه. قوله: (فاجدر) قال شيخنا الشهاب: هو خبر مبتدأ محذوف أي فهو يعني فالعام الذي معه قرينة. وظاهر كلام الشارح أن المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة، فـ «ما» من قوله «مما لو لم تكن» مصدرية اهـ. ولعلّ إيثار الشارح ذلك لأنه ظاهر اللفظ وإلا فيمكن الحمل على غيره كأن يجعل المبتدأ المحذوف التعميم أي فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها. قوله: (فذكر الأمانات بالجمع قرينة على إرادة التعميم) قال شيخ الإسلام: حاصل ما ذكر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، سواء وجدت قرينة التعميم أم لا. نعم إن

بذلك، فعجب عثمان من ذلك فقرأ له عليّ الآية فجاء إلى النبي ﷺ فأسلم. فذكر

الأمانات بالجمع قرينة على إرادة التعميم (وصورة السبب) التي ورد عليها العام (قطعية

وجدت قرينة الخصوص فهو المعتبر كالنهي عن قتل النساء فإن سببه أنه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية في بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات فلا يتناول المرتدة وإنما قتلت لخبر «من بدل دينه فاقتلوه». وأقول: يتوجه عليه كلامان: أحدهما أن قول الراوي نهى عن قتل النساء حكاية حال كقوله «نهى عن بيع الغرر» و«قضى بالشفعة للجار» فلا يعم عند الأكثر كما تقدم فلا حاجة في منع عمومه إلى الاستناد إلى القرينة. والثاني أن رؤيته عليه أفضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر أنه من قبيل وجود قرينة الخصوص وأنه يدل على الاختصاص بالحربيات، بل هذه الرؤية لم تزد على كونها سبب الورود أما أنها قرينة الخصوص فمن أين؟ ثم رأيت الزركشي عبر بما هو أقرب إلى كونه قرينة الخصوص وإن كان فيه ما فيه أيضاً كما لا يخفى على المتأمل حيث قال: محلّ الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال: ومثال القاصرة له على السبب تخصيص الشافعي النهي عن قتل النساء والصبيان بالحربيات لخروجه على سبب وهو أنه ﷺ مرّ بامرأة مقتولة في بعض غزواته فقال: لم قتلت وهي لا تقاتل ونهى عن قتل النساء والصبيان، فعلم أنه أراد بهم الحربيات اهـ. على أن في استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر «من بدل دينه» ما لا يخفى فإن هذا الخبر مع خبر النهي عن قتل النساء متعارضان في المرتدة كما تبين ذلك في شرح الورقات للشارح وشرح شرحها لنا فيتوقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فليتأمل.

قوله: (وصورة السبب) أي سبب الورود وإضافة صورة إليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب. وأقول: قد يستشكل محل الخلاف لأنه إن كان فرض المسألة وجود قرينة قطعية على إرادة بيان حكم صورة السبب، فكيف يسوغ القول بأنها ظنية الدخول؟ وإن كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة، فكيف يسوغ القول بأنها قطعية الدخول ومجرّد ورود العام بعد وجود ذلك السبب ليس قطعياً على الدخول لجواز أن الشارع أراد بالعام مع ذلك ما عدا تلك الصورة، وإن كان فرضها أعمّ من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لإطلاق واحد من القولين اللهمّ إلا أن يكون منشأ الخلاف أن ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أو لا، فادّعى الجمهور الأوّل فلهذا قالوا بقطعية الدخول، والشيخ الإمام الثاني فلذا قال بظنيته. ثم رأيت الزركشي ذكر كلاماً طويلاً عن الشيخ الإمام ومن جملته فقال أي الشيخ الإمام القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله إذا دلت قرائن حالية أو مقالية على ذلك، أو على أن اللفظ

الدخول) فيه **(عند الأكثر)** من العلماء لوروده فيها **(فلا تخص)** منه **(بالاجتهاد وقال الشيخ الإمام)** والد المصنف كغيره هي **(ظنية)** كغيرها فيجوز إخراجها منه بالاجتهاد كما لزم من قول أبي حنيفة أن ولد الأمة المستفرشة لا يلحق سيدها ما لم يقرّ به نظراً إلى أن الأصل في

يشمله بطريق الوضع لا محالة وإلا فقد ينازع الخصم في دخوله تحت اللفظ العامّ ويدعي أنه يقصد المتكلم بالعامّ إخراج السبب وبيان أنه ليس داخلاً في الحكم فإنّ للحنفية أن يقولوا في حديث عبد بن زمعة أنّ قوله ﷺ «الولد للفراش» وإن ورد في الأمة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد، وبيان حكمه إمّا بالثبوت أو بالانتفاء، فإذا ثبت أن الفراش هو الزوجة لأنها التي يتخذ لها الفراش غالباً وقال «الولد للفراش» كان فيه حصر أن الولد للحرّة، ومقتضى ذلك أنه لا يكون للأمة فكان فيه بيان للحكمين جميعاً، نفي السبب عن السبب وإثباته لغيره، ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به أنه لا بدّ من بيان حكم السبب.

أما كونه يقطع بدخوله في ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على واحد منهما اهـ وفيه أمور: الأجل أنّ ما ذكره من أن القطع بالدخول ينبغي أن يكون محله ما ذكره لا يتجه خلافه فإنه حيث لم تدل القرائن على الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأتى القطع بالدخول؟ وينبغي حمل قوله «قرائن حالية أو مقالية» على القرائن القطعية وإلا فمطلق القرائن لا يفيد القطع. وأما قوله «أو على أن اللفظ الخ» فيتوجه عليه أن مجرّد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فإنّ التخصيص بإخراج بعض الأفراد لا ينافي شمول اللفظ لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا، ولكن ما أطال به في قضية عبد بن زمعة مما حاصله أنه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراش في الحرّة يردّه قوله ﷺ «هو لك يا عبد» ورواية أبي داود «هو أخوك يا عبد» فإنه صريح في أن الفراش في قوله «الولد للفراش» شامل للأمة وأنه أراد بقوله «الولد للفراش» إلحاقه بفراش الأمة فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراش بالوضع الشرعي للأمة، اللهمّ إلا أن يكون مقصوده مجرّد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا. والثاني أن هذا الكلام من الشيخ الإمام يقتضي موافقته على القطع بالدخول بهذا الشرط الذي لا يتجه إلا اعتباره كما تبين، وقضية ذلك رجوع الخلاف لفظياً وأن الإطلاق في كلا الجانبين ليس على ما ينبغي. والثالث أنه يبقى الكلام فيما لو علم أنه لم يقصد بالعام بيان السبب كأن لم يعلم به الشارع، وفيما لو جهل أنه أراد بيان السبب كأن احتمل اطلاعه وعدم اطلاعه عليه، وظاهر أنه في الأوّل ليس من محل الخلاف بل ينبغي فيه القطع بظنية الدخول. وأما الثاني ففيه نظر ويتجه أنه كذلك.

قوله: **(فلا يخص منه بالاجتهاد)** قال شيخ الإسلام: خص الاجتهاد بالذكر نظراً للقول بمقابله وإلا فغيره من المخصصات لا يخصص ذلك أيضاً وإن كان ينسخه اهـ. ويمكن أن يجاب

اللحاق الإقرار، إخراجه منْ حديث الصحيحين وغيرهما «الولد للفراش»[(١)] الوارد في ابن أم زمعة المختصم فيه عبد بن زمعة وسعد بن أبي وقاص. وقد قال ﷺ هو لك يا عبد بن زمعة. وفي رواية أبي داود «هو أخوك يا عبد» **(قال)** والد المصنف أيضاً **(ويقرب منها)** أي من صورة السبب حتى يكون قطعيّ الدخول أو ظنية **(خاص في القرآن تلاه في**

بشمول الاجتهاد للجميع إذ التخصيص لايكون إلا بالاجتهاد لتوقفه على النظر في الدليلين وما تقتضيه القواعد فليتأمل. قوله: **(وقد قال ﷺ)** استدلال على ردّ ما لزم على قول أبي حنيفة وذكر الرواية الثانية لصراحتها في ثبوت النسب. قوله: **(ويقرب منها الخ)** قال الكوراني: وقال يقرب أي ليس مثله ولا بعيداً منه وهذا تفقه منه قليل الجدوى مع أنه قد تقدم لنا أن القرآن في الذكر لا دخل له في توافق الأحكام اهـ. وأقول: كان وجه قلة جدواه ما خطر كثيراً بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو أن النص على الخاص بخصوصه يغني عن إلحاقه بصورة السبب لأنه كما أن الكون صورة السبب مانع عند الجمهور من إخراجه بالاجتهاد من العموم، فالنص عليه بخصوصه مانع من إلغائه وعدم العمل به، بل هو أولى بذلك كما لا يخفى. ويمكن أن يجاب بأنّ في الجمع بينهما من القوّة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تالياً له في الرسم، وبأن المكلف بذلك العامّ قد يكون غير المكلف بذلك الخاص، ففي إلحاقه بصورة السبب إثبات قطعية دخوله بالنسبة للمخاطب بالعام، ولولا هذا الإلحاق ما ثبتت هذه القطعية، لا يخفى أن ذلك جدوى أي جدوى. نعم قد يمنع صحة الإلحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص. وأما قوله «مع أنه قد تقدم الخ» فمما يتعجب منه بل لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة إذ ليس في هذا استدلال بالقرآن في الذكر على توافق الأحكام كما هو ظاهر بأدنى تأمل فتأمله.

قوله: **(حتى يكون قطعي الدخول أو ظنيه)** فيه أمور: الأول قال شيخنا الشهاب: فقوله «يكون فيه ضمير» يعود على خاص المتأخر عنه لفظاً لا رتبة اهـ. وكان وجه تقدمه رتبة أن رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام الفعل بفاعله لأنّ كلاً من المعلل والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقاً. والثاني أن الذي يوصف بالدخول في العام إنما هو المعنى لأنّ دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص كالعامّ اسم للفظ كما علم مما تقدم، ويدل عليه هنا ذكر التلو إذ لا يصدق حقيقة إلا على الألفاظ فكيف مع الأخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعاً للفظ. ويجاب بالحمل على المسامحة كأن يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أي معنى خاصاً. والثالث أن قضية ذلك جواز إخراج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الإشكال لأنه إن أريد إخراجه من حكم العام فظاهر لأنه منصوص

---

(١) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٢٣. مسلم في كتاب الرضاع حديث ٣٦، ٣٧. أبو داود في كتاب الطلاق باب ٣٤. الترمذي في كتاب الرضاع باب ٨. الموطأ في كتاب الأقضية حديث ٢٠.

الرسم) أي في رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه وإن لم يتله في النزول (عام للمناسبة) بين التالي والمتلو كما في قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت﴾ [النساء: ٥١] إلى آخره. فإنه كما قال أهل التفسير إشارة إلى كعب بن الأشرف ونحوه من علماء اليهود لما قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر حرضوا المشركين على الأخذ بثأرهم ومحاربة النبي ﷺ فسألوهم من أهدى سبيلاً محمد وأصحابه أم نحن؟ فقالوا: أنتم مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي ﷺ المنطبق عليه وأخذ المواثيق عليهم أن لا

عليه بخصوصه بلفظ مستقلّ فيلزم إلغاء النص وإبطال حكمه بمجرّد موافقته للعام مع أن الموافقة إن لم تقوه ما نقصته عن قوّته وذلك مما لا وجه له، بل لا سبيل إليه، وأي فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فإنه لا يسع أحداً التزام إلغائه وإبطال حكمه لموافقته للعام، بل قولهم ذكر بعض أفراد العام بحكم لا يخصصه صريح في الاعتداد بالخاص الموافق للعامّ وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه، وإن أريد بإخراجه من العام مجرّد أنه لم يرد منه اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتداً بها فليتأمل. قوله: (خاص في القرآن) أقول لا يبعد أن التقييد بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم وأن ذلك يجري أيضاً في السنة كما في الأصل الملحق به هذا. قوله: (تلاه في الرسم عام) فيه أمران: الأوّل أنه خرج بالتلو ما لو تقدم العام وكأن وجهه انتفاء شبه الخاص حينئذ بصورة السبب إذ وضعها أن تتقدم هي على العام، ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لأنّ العام لم يرد لأجلها. والثاني أنه يفهم من قول الشارح «وإن لم يتله في النزول» ثم قوله «والعام تال للخاص في الرسم متراخٍ عنه في النزول» أن المراد بالتلو التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح أنه لا يضرّ طول الفصل بما يتعلق بذلك الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابلهِ ونحو ذلك. قوله: (وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا الشهاب: أي وقد شاهدوا اهـ. وكأنه أعرب هذه الجملة حالاً والماضي لفظاً لا يقع حالاً عند البصريين إلا الأخفش إلا ومعه «قد» ظاهرة أو مقدرة لكن الذي اعتمده ابن مالك عدم وجوب «قد» مع أنه لا تتعين حالية هذه بل يجوز كون الواو عاطفة، ولا ينافيه كون المشاهدة سابقة على القدوم لأنّ الواو لا ترتيب فيها.

قوله: (وأخذ المواثيق) عطف على نعت النبي أو علمهم. وقوله «فكان ذلك» أي نعت النبي ﷺ لكن مقتضى قوله الآتي «هي بيان صفة النبي ﷺ» أن الأمانة بيانه لا نفسه وفي وصف البيان بالأداء حزازة. وقوله «ولم يؤدوها» أي بأن يبنوها لأنهم كتموها. وقوله «مع هذا القول» أي أنهم أهدى سبيلاً. وقوله مع «هذا القول» قال شيخ الإسلام: أي مع تضمن الآية له. وقوله «التوعد عليه» أي على هذا القول. وقوله «المفيد للأمر لأن التوعد يقتضي النهي والنهي عن الشيء أمر بضده. وقوله «بمقابلة» قال الكمال: أي أن يقولوا إن من آمن

يكتموه، فكان ذلك أمانة لازمة لهم ولم يؤدوها حيث قالوا للكفار أنتم أهدى سبيلاً حسداً للنبي ﷺ. وقد تضمنت الآية مع هذا القول التوعد عليه المفيد للأمر بمقابله المشتمل على أداء الأمانة التي هي بيان صفة النبي ﷺ بإفادته أنه الموصوف في كتابهم وذلك مناسب لقوله تعالى: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ [النساء: ٥٨] فهذا عام في كل أمانة وذلك خاص بأمانة هي بيان صفة النبي ﷺ بالطريق السابق والعام تالٍ للخاص في الرسم متراخٍ عنه في النزول بست سنين مدة ما بين بدر في رمضان من السنة الثانية والفتح في رمضان من الثامنة. وإنما قال «ويقرب منها كذا» لأنه لم يرد العام بسببه

بمحمد ﷺ أهدى سبيلاً. وقال شيخ الإسلام: أي بأن يقولوا محمد وأصحابه أهدى سبيلاً. وقوله «المشتمل» صفة مقابله قاله المحشيان وشيخنا الشهاب. وقال غيرهم كالسيد السمهودي: صفة الأمر وفيه نظر لأنّ أداء الأمانة منهم لأنهم مأمورون بأدائها فكيف يشتمل عليها الأمر المذكور؟ وقوله «بإفادته الخ» قال الكمال: بيان لوجه اشتمال مقابله على أداء الأمانة يعني أن اشتماله على ذلك بسبب إفادته أنه ﷺ هو الموصوف في كتابهم اهـ. وذكر نحوه شيخ الإسلام وزاد: قوله «فالباء متعلقة بالمشتمل» ويجوز تعلقها بأداء انتهى. وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبي ﷺ الذي هو الأمانة يحصل بسبب إفادة المقابل أنه ﷺ هو الموصوف في كتابهم مع أنّ المقابل بالمعنى الذي فسراه به كما تقدّم لا يفيد أنه الموصوف في كتابهم فإن مجرّد قوله محمد وأصحابه أهدى سبيلاً ليس فيه تعرض لأنه الموصوف في كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملاً على أداء الأمانة التي هي بيان صفته بسبب إفادته ما ذكر، اللهم إلا أن يكون الذي في كتابهم نعته بنعوت وأن المنعوت بتلك النعوت هو الأهدى سبيلاً، فإذا اعترفوا بأنه أهدى سبيلاً دل ذلك على أنه المنعوت في كتابهم فليتأمل. بقي شيء آخر: وهو أنه لم اعتبر في بيان صفته توسط أنه الموصوف في كتابهم؟ وهلا اكتفى ببيانها في نفسها مع قطع النظر عن ذلك إلا أن يكون إنما أخذ الميثاق عليهم بهذا الاعتبار فليتأمل. قوله: (**وذلك مناسب**) أي الأمر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل خلافاً لشيخنا الشهاب ويؤيده أن قوله تعالى: ﴿أن الله يأمركم﴾ [النساء: ٥٨] الخ. أمر بأداء الأمانات فالمناسب له الأمر بأداء الأمانة الذي هو الأمر بالمقابل لا المقابل الذي هو المأمور به لأن المناسب للأمر هو الأمر لا المأمور به.

قوله: (**وذلك خاص**) أي الأمر بالمقابل خاص بأمانة أي بأدائها. وقوله «بالطريق السابق» يحتمل تعلقه بأمانة أي بأدائها ويراد بالطريق السابق إفادة أنه الموصوف في كتابهم، ويحتمل تعلقه ببيان أي هو بيان صفة النبي ﷺ بالطريق السابق وهو بيان أنه الموصوف في كتابهم. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «بالطريق السابق» وهي أن الأمر بمقابله مشتمل بسبب إفادة أنّ النبي ﷺ هو الموصوف في كتبهم على آداء الأمانة التي هي بيان صفته ﷺ اهـ. ولم يتعرّض لأنه

بخلافها (**مسألة إن تأخر الخاص عن العمل**) بالعام المعارض له أي عن وقته (**نسخ**) الخاص (**العام**) بالنسبة إلى ما تعارضا فيه (**وإلا**) **بأن تأخر** الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (**خصص**) الخاص العام (**وقيل إن تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالنصين**) أي كالمختلفين بالنصوصية بأن يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له. قلنا: الخاص أقوى من العام في الدلالة على ذلك البعض لأنه يجوز أن لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا

بم يتعلق قوله بالطريق السابق على هذا فليتأمل. قوله: (**أي عن وقته**) أقول: يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول المصنف في نظيره الآتي في المطلق والمقيد وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر عن دخول وقته لا عن انقضائه كما نبه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عباوة الإمام الآتية، ولعل المراد أن يتأخر عن الوقت أو إلى أن يبقى منه بعد الورود ما لا يسع. قوله: (**نسخ**) إذ لو كان تخصيصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع. قوله: (**بأن تأخر الخاص عن الخطاب بالعام**) أي تراخي عنه بدليل المقابلة بقوله «أو تقارناً بأن عقب أحدهما الآخر» وكذا يقال في قوله الآتي «أو تأخر العام». قوله: (**أو تأخر العام عن الخاص مطلقاً**) قال الكمال: أي عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به اهـ. وهذا تصريح منهم بالفرق بين تأخر الخاص فيفصل فيه وتأخر العام فلا يفصل فيه، ووجهه ظاهر فإن التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص عن وقت العمل وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام إذ لا يلزم عليه ذلك. قوله: (**أو تقارناً بأن عقب أحدهما الآخر**) أقول: فيه تصريح بأن المراد بالتأخر في هذه المسألة التراخي كما تقدمت الإشارة إليه. قوله: (**وقيل إن تقارنا تعارضاً الخ**) أقول: قضية السكوت عن عزو هذا للحنفية مع عزو ما بعده إليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر الشريعة في تنقيحه فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه انتهى مصرح بخلافه. قوله: (**كالنصين**) قال شيخنا الشهاب: انظر هل المراد المتقارنان أو أعم، ثم هو تنظير ذكره ليقيس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض انتهى. والمناسب للقياس أن المراد المتقارنان. وقوله «أي كالمختلفين» قال شيخنا الشهاب: أي كاللفظين المختلفين بسبب أن كلاً منهما نص في معناه اهـ. قوله: (**بأن يكونا خاصين**) قال شيخ الإسلام: بين به أن المراد بالنص ما يعم الظاهر لا ما يقابله، فالمراد بخصوصهما خصوصهما بمورد واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اهـ. وأقول: قضية شمولهما العامين مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص إلى مرجح له احتياج العامين إلى مرجح لكن سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح تفصيل طويل في تعارض العامين ومنه إذا أمكن الجمع بينهما يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجعه.

حاجة إلى مرجع له (**وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتأخر**) عن الخاص (**ناسخ**) له كعكسه بجامع التأخر. قلنا: الفرق أن العمل بالخاص المتأخر لا يلغي العام بخلاف العكس والخاص أقوى من العام في الدلالة فوجب تقديمه عليه قالوا (**فإن جهل**) التاريخ بينهما (**فالوقف**) عن العمل بواحد منهما (**أو التساقط**) لهما قولان لهم متقاربان لاحتمال كل منهما عندهم لأن يكون منسوخاً باحتمال تقدمه على الآخر. مثال العام ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] والخاص أن يقال «لا تقتلوا أهل الذمة» (**وإن كان**) كل منهما (**عاماً من وجه**)

قوله: (**وقالت الحنفية وإمام الحرمين العام المتأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه**) أقول فيه أمران: الأول أنه قد يناقش فيه بأنه إن أراد العام المتأخر مطلقاً أو المتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس في قوله «كعكسه» إذ النسخ في العكس ليس على الإطلاق ولا فيما إذا كان التأخر عن مجرد الخطاب كم علم مما تقدم مع أن فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس في النسخ وإلا لم يحتج للفرق، بل كان يكفيه أن يمنع أن حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل، فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر عبارة صدر الشريعة الآتية الأول. والثاني أنه قد يفهم من الصنيع في المقام حيث قابل الشارح التأخر بالتقارن بالمعنى الذي بينه أن المراد بالتأخر في هذا القول هو التراخي لكن عبارة صدر الشريعة مصرحة بأن المراد أعم من التراخي فإنه قال: فإن تعارض الخاص والعام فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة، فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه. وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص عندنا، وإن كان الخاص متأخراً فإن كان موصولاً يخصه، وإن كان متراخياً ينسخه في ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاماً مخصصاً اهـ. فانظر إلى كونه أطلق كون العام ناسخاً إذا تأخر ثم فصل في تأخر الخاص فإنه صريح في عدم الفرق في الأول وعبارة التلويح قوله: «وإن علم التاريخ» فالمتأخر إما العام وإما الخاص، فعلى الأول العام ناسخ للخاص، وعلى الثاني الخاص مخصص للعام إن كان موصولاً به وناسخ له في قدر ما تناولاه إن كان متراخياً اهـ. وظاهر عبارته أنه لا فرق في النسخ عند تأخر العام بين تأخره عن وقت العمل أو عن مجرد الخطاب. قوله: (**وإن كان كل منهما**) قال شيخ الإسلام: يعني من المتعارضين لا من العام والخاص كما هو ظاهر كلامه وإلا لكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اهـ. أي لأن من لازم كون أحد الشيئين خاصاً والآخر عاماً بالمعنى المراد في هذا المقام من العام والخاص وهو الخاص المحض بالنسبة لذلك العام، والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما العموم المطلق، وقد يجاب عن إطلاق ضمير منهما بأن استحالة العموم من وجه بين الخاص والعام بالمعنى المراد في المقام قرينة صارفة عن الظاهر. وقال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لم لم يرجع الضمير أي ضمير «كان» للخاص فقط كما هو ظاهر المتن؟ ومن البين أنه إذا كان الخاص عاماً من وجه خاصاً من وجه آخر كان العام كذلك اهـ. وفيه بحث لأن الخاص الذي الكلام فيه فيما سبق هو

خاصاً من وجه (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما (وقالت الحنفية المتأخر ناسخ) للمتقدم. مثال ذلك حديث البخاري «من بدّل دينه فاقتلوه» وحديث

الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصاً من وجه عاماً من وجه، فإن أريد مطلق الخاص الأعم مما سبق فهو تكلف على تكلف، فما صنعه الشارح أولى لأنه أجزل على أن ما صنعه يجوز أن يكون مآل المعنى فلا ينافي ما ذكره الشيخ.

قوله: (فالترجيح) أقول: أطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا في باب التعادل حيث أحال على ما هنا لكن الذي في الورقات وشرحها للشارح أنه إن أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب وإلا احتيج إلى الترجيح، فإن تعذر الترجيح قال الإسنوي: فالحكم التخيير ما قاله في المحصول. قوله: (من خارج) قال شيخنا الشهاب: أي عن اللفظ اهـ. وأقول: إن أراد بالخارج دليلاً آخر حتى لا يكفي الترجيح بوصف أحدهما ككونه في الصحيحين أو فصيحاً دون الآخر أو مشتملاً على زيادة ففيه نظر، لأنهم أطلقوا عد هذه الأمور من المرجحات وهو شامل لما نحن فيه، وإن أراد به جميع المرجحات الشاملة لما ذكر فلا حاجة لذكر قوله «من خارج» إذ الترجيح على هذا لا يكون إلا من خارج، فإن أراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل بمحض الإرادة فظهور امتناع ذلك يغني عن ذكره. ثم رأيت الزركشي قال ما نصه: قال الشيخ تقي الدين في شرح الإلمام: كان مرادهم الترجيح العام الذي لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الأمور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر، فإن صاحب المعتمد حكى عن بعضهم في هذه المسألة أن أحدهما إذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو أولى بالتخصيص، وكذا إذا كان أحدهما مقصوداً بالعموم فإنه يرجح على ما كان عموماً اتفاقياً اهـ. فيحتمل أن الشارح أراد موافقة الشيخ تقي الدين ويحتمل خلافه فليتأمل. قوله: (واجب) أي بالنسبة لما وقع فيه التعارض. قوله: (تقارناً أو تأخر أحدهما) هذا كالصريح في انتفاء النسخ هنا مطلقاً خصوصاً مع مقابلته بقول الحنفية المذكور، وقد يقال فيما إذا علم تأخر أحدهما هلا نسخ المتأخر المتقدّم بالنسبة لما تعارضا فيه على قياس ما جزم به في الورقات وشرحها في العامين والخاصين من نسخ المتأخر منهما المتقدّم حينئذ حيث لم يمكن الجمع، وسيأتي في التعادل والتراجيح ما يوافقه فإنهما بالنسبة لما تعارضا فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لمعناهما فإن كان في النقل تصريح بمنع ذلك أمكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليتأمل. قوله: (وقالت الحنفية المتأخر ناسخ) قال شيخ الإسلام: أي لما تعارضا فيه وإنما لم يجعلوه مخصصاً لأنهم يشترطون في المخصص المقارنة اهـ. وقال الكمال: والحنفية يشترطون في المخصص المقارنة كما في تحرير شيخنا وغيره عنهم اهـ. فليتأمل هذا الكلام مع قول الشارح «تقارناً أو تأخر أحدهما» فإن قضيته أنه لا فرق على قول الحنفية، وكذا قضية تعبير المصنف بالمتأخر فإنه يشمل المقارن بدليل تعبيره في صدر المسألة حيث عبر بالمتأخر وقابله بقوله «وقيل إن

الصحيحين أنه ﷺ نهى عن قتل النساء. فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة، والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات.

تقارنا الخ» فلولا شموله له عنده ما أمكنت هذه المقابلة، وتقدّم في الخاص والعام عن صدر الشريعة أن المجهول التاريخ يثبت له حكم التعارض وأن العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقاً وأن الخاص المتأخر إن كان موصولاً خصص العام أو متراخياً نسخه في ذلك القدر. وقضية كلام التلويح عليه أن المراد بالعام والخاص في هذه الأقسام ما يشمل العام والخاص ولو من وجه فإنه أورد سؤالاً على ما مثل به لمجهول التاريخ وأجاب عنه بقوله: قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة إلى العام بأن يتناول بعض أفراده لا كلها، سواء كان خاصاً في نفسه أو عاماً متناولاً لشيء آخر، فيكون العموم والخصوص من وجه كما في هذا المثال، أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقاً كما في «اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة» اهـ. وعلى هذا فقد يقال القياس إن شرط نسخ المتأخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه التراخي لأن المتأخر إنما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسب للأوّل، وقد تقرر أن شرط نسخ الخاص المتأخر التراخي فإن كان موصولاً خصص فليتأمل.

المطلق والمقيد

أي هذا مبحثهما (المطلق الدال على الماهية بلا قيد) من وحدة وغيرها (وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته) أي دلالة المسمى بالمطلق من الأمثلة الآتية ونحوها (على

المطلق والمقيد

قوله: (المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الآمدي وابن الحاجب الخ) أقول: قد أطنبوا في الرد على المصنف في هذا الكلام بما نبين لك سقوط جميعه وأنه من الهباء المنثور فلا يهولنك ما تسمع من كلماتهم. قال الكوراني ما نصه: أقول عرف المطلق بأنه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فإن بعضهم قال: المطلق ما دل على المسمى بلا قيد، وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي، ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع في جنسه وهو الفرد المنتشر نحو «رقبة» في قوله تعالى: ﴿فتحرير رقبة﴾ [المجادلة: ٣] وإنما عدل عنه لأن مناط الأحكام الشرعية هي الأفراد الموجودة لا الماهيات المعقولة اهـ. ولا شك أن من عرف بتلك التعاريف مراد ما ذكره الشيخ ابن الحاجب يعرف ذلك من إيراد الأمثلة، ثم بنى على ما فهمه مسألة أخرى وهي ما اشتهر بين الأصوليين من أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بفرد أي جزئي لا على التعيين لأن طلب الماهية من حيث هي غير معقول فقال المصنف: هذا الكلام ليس بشيء لأنه مبني على أن المراد بالمطلق هو الفرد المنتشر وليس كذلك، لأن المراد مطلق الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا كلية ولا جزئية، وإذا لم تكن لا كلية ولا جزئية وهي موجودة في ضمن الجزئيات الموجودة لأن جزء الموجود موجود فيكون الأمر بالماهية المطلقة أمراً بها لأنها موجودة في ذلك الجزئي الموجود. هذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه: الأول أن كون الماهية من حيث هي موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هي إلا في العقل. الثاني لو فرضنا أن المطلق عبارة عن الماهية على ما ذهب إليه فعند اقتران الأمر بإيجادها في الخارج لا بد وأن يكون في ضمن الأفراد، وحيث لا تكون قرينة الكل والبعض المعين على ما هو المفروض، فإرادة فرد مّا ضرورية. الثالث أنا لو سلمنا أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات لا يقدح في قولهم «الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي» لأن مرادهم أن قرينة الكل والبعض إذا انتفت كانت إرادة الفرد الغير المعين ضرورية، سواء أكانت الماهية موجودة في ذلك الجزئي أو لم تكن. هذا تحقيق المقام وما عداه خيالات وأوهام اهـ. ما زخرفه من الهذيان ونمقه من البهتان وهول به من التلفيقات والتلزيقات.

وأقول: أما قوله «ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ» فوجه عدم الاستقامة الذي زعمه وزعم نسبته إلى الشيخ ابن الحاجب هو ما بينه في قوله: وإنما عدل عنه لأن مناط الأحكام الشرعية هي الأفراد الموجودة لا الماهيات المعقولة. وجواب ذلك أن هذا إنما

....

يرد لو لزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الأحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك، بل لم يلزم منها إلا كون المناط هو الماهية بلا قيد كما صرح به في التعريف الأوّل وهو معنى قول التعريف الثاني من حيث هي والماهية بلا قيد يصح أن تكون مناط الأحكام الشرعية بلا إشكال إذ ليس الواجب في المناطية إلا الوجود والماهية بلا قيد موجودة بوجود أفرادها، وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف في منع الموانع، وهذا مما يبطل توجيه الكوراني عدول ابن الحاجب بعدم وجودها، فإن بني هذا التوجيه على ما زعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره في أوّل الوجوه التي ذكرها فمع لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه، بل بما يقول صاحبه بنقيضه لا يلتفت إليه أيضاً كما سيتبين مما يأتي على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على أن الشائع في الجنس غير موجود ضرورة أنه كلي لاستحالة الشياع على الجزئي الحقيقي فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف، فإن اعترف بذلك وارتكب التأويل قلنا هذا مع منافاته لما زعمته يمكن مثله في عبارة المصنفه أيضاً فلم يتم لك مطلوبك. فإن قيل: المراد بالشائع ما صدقه قلنا: إن أردت ما صدقا معيناً لم يصح أو ما صدقا لا بعينه فهو كلي ويعود الكلام فيه. ثم رأيت ما سيأتي عن السيد من الحكم بسهو ابن الحاجب فيما ذكره من رد الجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلاوة التي أبدنياها، وعلى بطلان ما هول به الكوراني كغيره في هذا المقام فعليك بتأمله وتدبره ولا تغرنك تلك الهويلات. وأما قوله «ولا شك أن من عرّف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب» فهو ممنوع منعاً لا شبهة فيه وبينه وبين نفي الشك الذي تقوّله خرط القتاد وشيب الغراب. قوله «يعرف ذلك من إيراد الأمثلة» قلنا: لا نسلم دلالة ذلك الإيراد على ذلك، وأما نسبة كون الأمر بالماهية المطلقة أمراً بفرد أي جزئي لا على التعيين إلى الأصوليين فهو تلبيس وتمويه فإن ذلك إنما قاله الآمدي وابن الحاجب بناء على زعمهما، وقد حكاه المصنف ورده في المتن بقوله «ومن ثم قالا الخ». وكيف تصح نسبة ذلك إلى الأصوليين مع اعترافه بأن المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فإنه إذا كان ظاهر عبارة القوم فإنه إذا كان ظاهر عبارة القوم ـ أي الأصوليين ـ هو ما قاله المصنف فكيف يشتهر بينهم ما ينافيه اللهم إلا أن يزعم أن ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم في غير التعريف ينافيه، وحينئذ نقتصر على منع ذلك، ومن تأمل صنيع الآمدي الذي هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم بطلان نسبة ما ذكر إلى الأصوليين فإنه قال في أحكامه: إذا أمر بفعل من الأفعال مطلقاً غير مقيد في اللفظ بقيد خاص. قال بعض أصحابنا: إنما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشيء من جزئياتها، ثم بحث في ذلك واختار أنه إنما تعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد.

وأما قوله في تعليل هذا الذي نسبه إلى الأصوليين لأن طلب الماهية من حيث هي غير معقول، فمن التلبيس العجيب لأنه إن أراد بالماهية من حيث هي ما ذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم

....

أن طلبها غير معقول بل كونه معقولاً مما لا شبهة فيه، لأن غاية ما يتوقف عليه معقولية طلبها هو إمكان وجودها ووجودها ممكن بوجود أفرادها، وكأنه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والتحرير المدقق أستاذ المحققين والمدققين القاضي عضد الدين على ما ذهب إليه ابن الحاجب بما يبطل تعليل الكوراني المذكور، ويجعل انتصاره لما ذهب إليه ابن الحاجب من الهباء المنثور فإنه قرر كلام ابن الحاجب ثم قال: واعلم أنك إذا وقفت على الماهية بشرط بشيء وشرط لا شيء ولا بشرط شيء، علمت أن المطلوب الماهية من حيث هي هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية، ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر، وأن ذلك غير مستحيل بل موجود في ضمن الجزئيات والإطناب فيه فن آخر اهـ. وأطال مولانا سعد الدين في شرح هذا الكلام ثم قال: وإذا تقرر هذا فنقول: يجوز أن يكون المطلوب هي الماهية من حيث هي لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وإن كانت لا تنفك في الوجود عن أحدهما، وهذه لا يستحيل وجودها لأن الكلية المنافية للوجود العيني ليست قيداً فيها وشرطاً لها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئي من حيث هو جزئي كما ذكره المصنف أي ابن الحاجب، ولا المشترك بالمعنى الذي يقابل الجزئي ولا يصدق عليه كما فهمه الخصم، بل المطلق الذي يصدق على الشخص والمتعدد، فإن قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا: عدم اعتبار النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الأوّل والمحال هو الثاني اهـ. فانظر ما صرح به كلام هذيه الإمامين المرجوع إليهما والمعول عليهما في سائر الفنون في مقام اعتراض ما ذهب إليه ابن الحاجب من أن طلب الماهية من حيث هي معقول وأنها من حيث هي موجودة في الجزئيات، تعلم أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على التعبير بالهذيان في وجوه الحسان، فإن زعم الكوراني توقف معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت إليه إذ ليس له أدنى سند يعول عليه مع مخالفته لكلام من هم المعول عليه والمرجوع إليهم، على أنا لو سلمنا امتناع وجود الماهية بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها، وكيف لا مع تقدّم الخلاف القوي الشهير في التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازاً ووقوعاً فليتأمل وإن أراد به معنى آخر ينافي وجودها فلا يرد علينا لأنا لم نردد ذلك المعنى الآخر ولا ادعينا مطلوبية الماهية باعتباره ولا باعتبار ما يستلزمه.

وأما قوله «وهو فاسد من وجوه الخ» فهو من التهور القبيح إذ لم يستند فيه إلى شيء يعتمد ولا إلى وجه صحيح. قوله «الوجه الأوّل الخ» قلنا: إما أن تريد بالماهية من حيث هي الماهية بلا قيد أو شيئاً آخر؛ فإن أردت الثاني فلا شغل لنا به لأنه خلاف المعنى الذي أردناه كما تبين، فالإيراد عليه كما لا يضرنا لا ينفعك. وإن أردت الأوّل فإن زعمت أن ما زعمته من بطلان كونها موجودة في الجزئيات أمر ضروري أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على إنسان فلا يعبأ به ولا يلتفت إليه، وإن وفقت للموافقة على ما هو الواقع من أنه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا: فكيف يسوغ لك في مسألة تصادمت فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظماء في جميع الأزمان الجزم بالبطلان من غير حجة أبديتها ولا

....

برهان، ما هذا إلا جزاف وسوء انحراف، مع أنا سنبين بما لا مزيد عليه أن المحققين على أنها موجودة في ضمن جزئياتها. و قوله «الثاني الخ» قلنا: قولك «فإرادة فرد مّا ضرورية» غير صحيح وهو أوّل المسألة، ومن أين لك هذا التفريع فإن طلب إيقاعها في الخارج ووجوب كون وجودها فيه في ضمن الأفراد وانتفاء قرينة الكل والبعض المعين لا يستلزم إرادة فرد ما لجواز كون المراد الماهية في ضمن الفرد، بل هذا هو الظاهر من المقدمات المذكورة التي فرضتها أنت فليتأمل المتأمل. وقوله «الثالث الخ» قلنا: الحال فيه كالذي قبله فإن قولك «إذا انتفت القرينة كانت إرادة الفرد الغير المعين ضرورية» غير صحيح وهو أوّل المسألة لأن انتفاء القرينة المذكورة كما يصدق مع إرادة فرد مّا يصدق مع إرادة الماهية في ضمن الفرد، فدعوى لزوم الأوّل بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة البطلان، فقد اتضح بما لا مزيد عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، أن ما أطنب فيه وزعم أنه تحقيق للمقام إنما هو مجرد خيالات وأوهام. والزركشي أيضاً فقال ما نصه: وقول المصنف «توهماه النكرة» ممنوع بل تحققاه وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، ولا شك أن مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة متغايران لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره، ولكن الأصوليين لم يفرقوا بينهما لأنه لا فرق بينهما في تعلق التكليف بهما فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الآحاد، ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه فيكون المطلق الموجود واحداً غير معين وذلك هو مفهوم النكرة، والأصولي إنما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا فسره بالمعين. وأما الاعتبارات العقلية كما فعل المصنف فلا تكليف بها إذ لا وجود لها في الخارج لأن المكلف به يجب إيقاعه والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكلف به إلى آخر ما أطال به.

وأقول: لا يخفى على العارق ما في هذا الكلام الذي ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض. أما قوله «ولا شك» إلى قوله «لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره» فلا منشأ له إلا الالتباس لأنه لا محل له إلا لو كان ما نسبه المصنف إلى الشيخين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال في دفع ذلك إن تغايرهما من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لكنه ليس كذلك كما هو في غاية الوضوح، بل ما نسبه إليهما إنما هو توهم أن مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى أن المطلق فرد من أفراد النكرة، ومعلوم أن هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد. وأما قوله «ولكن الأصوليون لم يفرقوا بينهما» فمراده به بقرينة ما علله به أنهما واحد في المعنى هنا بمعنى أن تعلق الحكم في الماهية بلا قيد معناه تعلقه بها مع قيد الوحدة أي تعلقه بفرد غير معين فإنه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة ما بينه بعد هذا، ومع ذلك فإن أراد بأن الأصوليين لم يفرقوا بينهما أنهم صرحوا بعدم الفرق بينهما فهو ممنوع، وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره ممن وافق الآمدي وابن الحاجب بأن ظاهر عبارة الأصوليين أن المطلق ما يراد به

الحقيقة من حيث هي، وما نقله في آخر كلامه عن صاحب البديع لا يفيد أن الأصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يخفى على المتأمل. وإن أراد أنهم سكتوا عن الفرق بينهما فهذا لا يصح التمسك به فيما ادعاه مع أنا لا نسلم أنهم سكتوا عن ذلك لما سبق عن السعد وغيره من أن ظاهر عبارتهم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي. وأما قوله «والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج» فهو ممنوع وهو أوّل المسألة فإن من يجعل المطلق هو الماهية بلا قيد فالمطلق الموجود في الخارج عنده هو الماهية في ضمن بعض أفرادها على أن قوله «أن الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج» غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج لا يكون إلا معيناً والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلالاً كما هو معلوم اللهم إلا أن يريد بقوله «غير معين في الخارج» أنه لا يشترط تعينه لنا في الخارج، ولا يخفى ما فيه من التكلف.

وأما قوله «لأن المطلق لا يوجد في الخارج إلا في ضمن الأفراد» فلا يثبت ما قبله لأن كونه لا يوجد إلا في ضمن الأفراد لا يقتضي أنه واحد غير معين لجواز أنه الماهية في ضمن الواحد. وأما قوله «ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه» فهو ممنوع بل هو فاسد لأن الموجود في الخارج في ضمن الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله، ولو كان عينه لم يوجد في ضمن غيره أيضاً مع أنه يوجد في ضمن كل فرد له. وأما قوله «وأما الاعتبارات العقلية الخ» فهو مردود لأن معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتباراً عقلياً لا وجود له في الخارج بل هو الماهية من حيث هي هي، وهي موجودة في الخارج في ضمن أفرادها فيصح التكليف بها لوجودها في ضمن أفرادها كما علم مما تقدّم على أن ما زعمه من أن معنى المطلق على ما سلكه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في شرح قول المصنف «وليس بشيء من أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات» وما صرح به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال: وقوله «في جنسه» أي له أفراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي النكرة اهـ. فجعل الدال على الماهية من حيث هي من جملة المطلق ومن لازمه وجوده وإلا لم يصح التكليف به كما اعترف به على أن إطلاق قوله «والإتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به» لا يوافق ما تقدّم من الخلاف القوي في التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازاً ووقوعاً فليتأمل. والكمال أيضاً فقال ما نصه: وما جرى عليه ابن الحاجب كالآمدي في تعريف المطلق هو الموافق لأسلوب الأصوليين لأن كلامهم في قواعد استنباط أحكام أفعال المكلفين والتكليف متعلق بالأفراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية، بل ويوافق أسلوب المنطقيين أيضاً فإن المطلق عندهم موضوع القضية المهملة لأنه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية، والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية،

....

والحكم في الجميع متعلق بالأفراد، وأما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي فقد صرح المنطقيون بأنه لا اعتبار لها في العلوم اهـ.

وأقول: أما قوله «هو الموافق لأسلوب الأصوليين» فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله «لأن كلامهم» إلى قوله «دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية» يرده ما علم مما بيناه آنفاً. وحاصله أنه لم يلزم على ما قاله المصنف تعلق التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث إنها أمور عقلية حتى يتوجه عليه الاعتراض بذلك، وإنما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالماهيات باعتبار وجودها في أفرادها وتعلقه بها بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه، وأما قوله «بل ويوافق أسلوب المنطقيين أيضاً» إلى قوله «في الجميع يتعلق بالأفراد» فيرده أنه إن أراد بأن الحكم في الجميع يتعلق بالأفراد أنه يتعلق بها في الجملة، فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم أن الحكم على طريقته لم يتعلق بالمطلق من حيث إنه ماهية كلية عقلية، بل باعتبار وجوده في أفراده. وإن أراد بذلك أنه يتعلق بالأفراد ابتداء بلا واسطة فهذا وإن دل عليه ظاهر عبارات المنطقيين إلا أن الذي حققه محققوهم أنه ليس متعلقاً بالأفراد إلا بالتبع، وإنما هو متعلق ابتداء بالماهيات فقد قال الأستاذ الكبير العلامة الدواني وناهيك بإمامته وجلالته في حواشي التهذيب ما نصه، واعلم أن التحقيق أن الحكم على نفس الطبيعة إلا أنها في الطبيعة أخذت من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى إلى أفرادها كالنوعية، ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم وفي المهملة أخذت من حيث هي بلا زيادة شرط فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص، وفي المحصورات أخذت من حيث إنها تصلح للانطباق على الجزئيات إلى أن قال: وليس الحكم في المهملة والمحصورات والمحصورات على الفرد أصلاً إلا بالعرض بمعنى أن الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم إلى الفرد وينطبق عليه، كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس إلا الأمر الحاصل في النفس والطبيعة دون الأفراد حاصلة بالوجه الكلي. وما يقال من أن الأفراد حاصلة بالوجه الكلي فمعناه أن الأمر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الأمر معلوم ومحكوم عليه بالذات. وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بأنه ليس في النفس إلا أمر واحد وهو ذلك الوجه إلا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الأفراد، ولذلك يتعدى منه الحكم إليها بمعنى أنه إذا لوحظ تلك الأفراد وجدنا ذلك الأمر منطبقاً عليها فتعرف حينئذ أحكامها بالفعل اهـ. فتأمل ما نص عليه هذا الإمام من هذا التحقيق المصرح بأن الحكم في المحصورات والمهملة عند المنطقيين على الطبيعية أصلاً، وعلى الأفراد تبعاً، تعلم أن ما قاله المصنف هو الموافق لأسلوب المنطقيين على التحقيق، وأن ما زعمه الكمال من مخالفته لأسلوبهم لم يقع في محله لأنه بناه على ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم يظفر به.

وأما قوله «وأما القضايا الطبيعية الخ» فلا يرد على المصنف إذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث إنها شيء واحد بالوحدة الذهنية وذلك هو معنى الموضوع في الطبيعية كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال إن ذلك لا اعتبار له في العلوم، وإنما جعله الحقيقة من حيث إمكان وجودها في أفرادها كما تبين بما لا مزيد عليه، والحقيقة من تلك الحيثية لها غاية الاعتبار في العلوم، وقد اتضح لك اتضاحاً لا مزيد عليه مما قررناه في رد اعتراضات هؤلاء أن تعريف المصنف هو الموافق لكلام الأصوليين والفقهاء والمنطقيين، وأنه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود أفرادها، وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الآمدي وابن الحاجب لموافقته لكلام أهل الفن وكلام غيرهم، وسقوط جميع ما اعترض به عليه في هذا المقام، ولله در المصنف ذلك الإمام والله ولي التوفيق والأنعام. ثم رأيت شيخ الإسلام نقل بصيغة قيل إن ما قاله الآمدي وابن الحاجب أقعد مما قاله الشارح تبعاً للمصنف، وتوجيه ذلك بمثل ما ذكره الكمال في اعتراضه ثم قال: ويرد بأن ما قاله تبعاً للمصنف أقعد لأن الكلام في حد المطلق لا ما صدقانه وهو بالماهية أنسب، والقول بأن القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله إذا طلبت مجردة لاستحالة وجودها كذلك في الخارج. أما إذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة في العلوم فالأمر بها أمر بها في ضمن جزء منها وإلا لزم التكليف بالمحال وأما القواعد المذكورة يعني في قول المعترض وكلام الأصوليين إنما هو في قواعد تستنبط منها أحكام أفعال المكلفين والتكليف يتعلق بالأفراد لا بالماهيات المعقولة، وكلام الفقهاء إنما هو في تلك الأحكام انتهى. فإنما يناسبها الإحاطة بالأفراد لا ماهيتها بخلاف الحد انتهى. ولا يخفى ما فيه فإن قوله «لا ما صدّقاته» يقتضي عدم دلالة ما صدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع. وقوله «فإنما يناسبها الإحاطة بالأفراد الخ» يقتضي اختلاف مدلول المطلق في الحد وتلك القواعد وهو ممنوع أيضاً مع أن ذلك مخالف لسياق قوله «والقول بأن القضايا الطبيعية الخ» فتأمله.

قوله: (بلا قيد) أقول: لا يخفى أن المتبادر من القيد والمفهوم منه هو المقيد به لا التقييد فإنه خلاف الظاهر منه، وأن قوله «بلا قيد» حال من الماهية، وأن التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح: أحدهما أن معناه الدال على الماهية دون قيدها أي أنه الذي يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضاً وإن تحقق في الواقع كما تقول «ائتني برجل بلا سلاح» على معنى ائتني برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وإن كان له سلاح. والثاني أن معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيد معها فيكون المجرور على حذف مضاف ومثله في غاية الشيوع لا يمكن إنكاره. فإن قلت: لكن كلا المعنيين يحتاج لقرينة لا سيما في التعريفات فأي قرينة ههنا؟ قلت: ظهور استحالة خلو الماهية في الواقع عن القيد فإن ذلك يصرف نفي القيد إلى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا إلى نفيه في نفسه لاستحالة ذلك، وقد صرحوا بعدّ الاستحالة من القرائن في باب

الوحدة الشائعة) حيث عرّفناه بما يأتي عنهما (توهماه النكرة) أي وقع في وهمهما أي ذهنهما

المجاز وغيره، فحاصل الوجه الأوّل أن المطلق لفظ يدل على مجرّد الماهية ولا يدل على شيء من قيودها وإن تحققت في الواقع، وحاصل الوجه الثاني أنه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيد معها أي ما دل على مجرّد الماهية من غير دلالة على اعتبار شيء من قيودها وإن تحققت في الواقع، وعدم اعتبار الشيء ليس اعتباراً لعدمه كما هو مقرّر في محله. وظاهر أنه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين أنه اعتبر في مدلول المطلق عدم اتصافه في الواقع بشيء من القيود حتى يلزم أن لا يصدق المطلق على الماهيات المقيدة، وأن احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة إرادة كل منهما وصحة التعويل في إرادة أحدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لعاقل منصف عارف بقواعدهم وأساليب كلامهم، إذ حاصل الأمر حمل العبارة على بعض محتملاتها بقرينة معنوية صح عن الأئمة اعتبار مثلها، ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات، ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما أجمع على ارتكابه العقلاء وأهل اللسان، بل جرت عادة أهل هذه الفنون بالاكتفاء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في التعريفات كما لا يشتبه على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم، بل يقع للسعد في نحو مطوله أنه ينقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعاً. ثم يجيب بأن الاعتراض غلط ويعلل ذلك بأن الظاهر غير مراد، بل المراد كذا ويبين معنى مرجوحاً تحتمله العبارة ويقره السيد على أمثال ذلك، وهذا دليل قطعي على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مرجوحاً، والله أعلم. وإذا علمت ذلك علمت صحة حمل الشارح القيد في عبارة المصنف على المقيد به دون التقييد، وأن ما أطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله، وهكذا دأب الشيخ مع المصنف والشارح الإطناب في الإيراد على ما حاصله مسامحة مشهورة أو عليها قرينة، أو احتمال العبارة لغير المراد مع اعتيادهم أمثال ذلك وتعارفهم إياها ونصهم على أن المناقشة في العبارة أي إذا أريد بها الرد ليست من دأب المحصلين، بل الكتاب العزيز يقع فيه مسامحات لا يهتدي إلى المراد معها إلا بمنفصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم. فإن قلت: سلمنا جميع ذلك لكن ما بال الشارح حمل القيد على معنى المقيد به مع أنه لو حمله على معنى التقييد كان أقل كلفة؟ قلت: إن المتبادر من القيد المقيد به وحمل الكلام على ظاهره مع صحته أولى إن لم يجب.

قوله: (ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة: وقوله «وغيرها» يدخل فيه قيد التعيين الذهني فإنه قيد في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اهـ. أي فعلم الجنس وإن دل على الماهية لكن مع اعتبار قيد التعين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجاً من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقد يتوقف في خروجه وبتقديره فقد يقال إن له حكم المطلق فليتأمل. قوله: (المسمى بالمطلق) قال شيخنا العلامة: فيه التعبير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ

أنه هي لأنها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الأصل من الأفراد إلى التثنية أو

ومفهومه لا ما صدقه اهـ. وأقول: إن أراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد أما أولاً فقد صرحوا بأن المسمى يطلق على كل من المفهوم والماصدق. قال في شرح المقاصد: والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراه به ما صدق هو عليه من الأفراد انتهى. ومع تعارفهم إطلاقه على الأفراد كيف يسوغ الاعتراض عليه. لا يقال ليس في هذا الكلام أن إطلاقه على الأفراد حقيقة لأنا نقول: قد ثبت قطعاً بهذا الكلام صحة هذا الإطلاق، ولا يخلو إما أن يكون ذلك بطريق الاشتراك أو المجاز، ولا شبهة لعاقل في صحة إطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك. وغاية الأمر الاحتياج في كل منهما إلى قرينة وهي هنا البيان الذي هو قوله «من الأمثلة الآتية ونحوها» ضرورة أن تلك الأمثلة ما صدقات وأفراد. فحاصل الأمر أنه استعمل المشترك في أحد معنيه أو اللفظ في مجازه مع قرينة فيهما ومثل ذلك مما لا يقع من عاقل إنكاره. وأما ثانياً فلو تنزلنا سلمنا ما قاله في مسمى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن أن يختلف معناهما بأن يكون معنى الأوّل مدلول لفظ المطلق وإن أطلقه الشارح فيما سيأتي على الأفراد، ومعنى الثاني ما يطلق عليه لفظ المطلق وأفراد المطلق يطلق عليها لفظ المطلق فليتأمل واعلم أن الضمير في قول المصنف «دلالته» عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعرف به لفساد ذلك هنا إذ المطلق بذلك المعنى لم يقل أحد بدلالته على الوحدة الشائعة، كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى آخر وهو الأفراد لأن أفراد المطلق التي هي الألفاظ المخصوصة كلفظ «رقبة» هي التي ادعى الآمدي وابن الحاجب فيها ما ذكر. ولما كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير إلى المطلق باعتبار المعنى المعرف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله «المسمى بالمطلق الخ» فهو من قبيل الاستخدام والتأمل في المعنى يرشد إليه والله أعلم.

قوله: (على الوحدة الشائعة) فيه أمران: الأوّل أنه إنما يتأتى في المفرد مع أن المطلق عندهما كغيرهما لا ينحصر في المفرد بل يشمل المثنى والجمع، فيرد عليه أن اقتصاره على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع أفراد المطلق عندهما، وقد أشار الشارح بقوله «حيث لم يخرج الخ» إلى جواب ذلك. وحاصله أن المصنف خصص اعتراضه عليه ببعض أفراد المطلق وهو المفرد، ووجه التخصيص وأن المفرد هو الأصل وحينئذ ففي عبارته مسامحة. والمراد أنهما زعما دلالته في الجملة أو باعتبار الأصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة الشائعة، ويمكن أن يجاب أيضاً بأن المراد بالوحدة الشائعة فردية معنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثنى والمجموع أيضاً إذ لمعنى كل منهما فردية لدلالة الأوّل على شيئين منتشرين والثاني على أشياء منتشرة كما لا يخفى. والثاني أن الكمال قال: الحق أن ابن الحاجب والآمدي لم يقيدا بالوحدة وإنما نظرهما إلى الشيوع، وقول ابن الحاجب «ما دل على شائع معناه ما دل على حصة من الجنس» ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي، وقول الآمدي «إنه عبارة عن النكرة في

....

سياق الإثبات» بنحو معناه لأن مراده النكرة المحضة الخ. وأقول: لا يخفى أن قول الآمدي «إنه عبارة عن النكرة في سياق الإثبات» فيه تصريح بدلالته على الوحدة الشائعة لأنه جعله عبارة عن النكرة في الإثبات والنكرة في الإثبات معناها الفرد المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لأنه أراد الوحدة الشائعة في ضمن الواحد الشائع، أو أراد تقدير المضاف أي على ذي الوحدة الشائعة وهو الواحدة الشائع. وأما قول ابن الحاجب «ما دل على شائع في جنسه» فالمفهوم منه الوحدة الشائعة لأن الشائع في جنسه هو الفرد المنتشر والمراد أنه شائع في أفراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها إذ لا معنى لشيوع الفرد في نفس الجنس لا نفس الماهية إذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع أنها هي الجنس. نعم يمكن شيوعها في أفراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ وإلا لقال في أفراده لأن إضافة الجنس إليه تقتضي أنه غيره على أن ذلك ينافي غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق نفس الماهية. وإذا تقرر ذلك فإن كان حاصل اعتراضه أنهما لم يجعلا مدلوله الفرد فهو خلاف مطلوبه، أو أنهما لم يجعلاه الواحد الشائع على الإطلاق بل إنما جعلاه الواحد الشائع في المفرد والاثنين الشائعين في المثنى والثلاثة مثلاً الشائعة في الجمع، فقد علم جواب ذلك في الأمر الأوّل مع أن هذا لا يلتئم مع ما سنحكيه عنه من قوله «قد علمت فيما سبق» إلى قوله «فلا يكون ذلك منشأ ما ذكر» لأن حاصل هذا التقدير أنّ مدلوله جزئي شائع فالمنشئية في محلها أو أنهما جعلاه للفرد لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والأكثر فهذا غير معروف، وإنما اختلفوا في أنه للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد مّا، ولو سلم فهذا لا ينافي المنشئية لجواز أن يريد المصنف على هذا بالجزئي الأعم من الواحد فليتأمل.

ومما تقرّر يعلم رد قول الزركشي وقوله أي ابن الحاجب في جنسه أي له أفراد تماثله ولهذا يتناوله الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين إذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هي أنه دل على شائع في جنسه مع أن الماهية هي المراد بذلك الجنس. فإن أراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما إذا كان اللفظ لجنس أفراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعلق التكليف بالأفراد التي هي ماهيات من حيث هي، وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بأن الماهية من حيث هي اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده، ولا ما يخص الفرد من الماهية ويطابقه إذ لم يقل أحد إن ذلك هو مدلول اللفظ، فإن أريد بما يخص الفرد منها ويطابقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع إلى ما قاله المصنف، أو مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد فهذا هو الوجدة الشائعة الوجودة في ضمن الفرد الشائع. وبما تقرّر يظهر ما في قول الكمال معناه ما دل على حصة لأنه لا جائز أن يريد بالحصة الماهية من حيث هي وإلا فمع كونها ليست هي الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه، ولا أن يريد بها الماهية بقيد لأن هذا ليس معنى لفظ المطلق

الجمع، والمطلق عندهما كذلك أيضاً إذ عرفه الأول بالنكرة في سياق الإثبات والثاني بما دل على شائع في جنسه. وخرج الدال على شائع في نوعه نحو «رقبة مؤمنة» قال المصنف:

للقطع بأن معنى لفظ رقبة ماهية الرقبة فقط لا ماهيتها مع قيد كالإيمان، ولا مجموع الماهية والتشخص الذي هو الفرد لأنّ هذا هو الوحدة الشائعة وليس غرض إلا نفي ذلك، ومما يدل على أن ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة إن لم تكن قطعية أن العضد لما فسر عبارة ابن الحاجب المذكور بقوله «ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين» أشار المولى سعد الدين إلى أن المراد بالحصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال: وإنما فسر الشارح بالحصة دفعاً لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم أن المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي، وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد دون المفهومات اهـ. فقوله «وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد» إشارة إلى تفسير الحصة بالفرد إذ لو أريد بها غيره فلا معنى لهذا التعليل ولا ارتباط له بالمعلل، وقد وصف تلك الحصة باحتمالها لحصص كثيرة فيكون المراد الفرد المحتمل لأفراد كثيرة وهو الفرد المنتشر، ومع ذلك كيف يكون الحق أنه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتأمل.

قوله: (توهماه النكرة) أقول: فيه مسامحة ظاهرة شائع أمثالها، والمعنى توهماً أنه من أفراد النكرة وكأنه على حذف مضاف أي توهماه فرد النكرة أي فرداً من أفرادها، أو المعنى توهماه نكرة بجعل «أل» للعهد الذهني بالاصطلاح البياني حتى يكون مدخولها في معنى النكرة كما قالوا ذلك في نحو «ادخل السوق واشتر اللحم» أي سوقاً مّا ولحماً مّا، أو توهماه كالنكرة المخصوصة وهي التي عرفاه بمضمونها بناء على أن «أل» للعهد الخارجيّ، أو توهماه كالنكرة في دلالته على الوحدة الشائعة بناء على أنه من التشبيه البليغ بحذف الأداة ولو بمسامحة في التشبيه.
ومما يدل على إرادة أحد هذه المعاني ظهور عبارة الآمدي وابن الحاجب ظهوراً قوياً في عدم اتحادهما فلا يتأتى من فاضل خصوصاً ممن عبارتهما بين عينيه كالمصنف أن ينسب إليهما خلافه، فعلم صحة تعبير المصنف واندفاع اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه إليه الكمال مما معناه أنه يدل على اتحاد المطلق والنكرة عندهما وليس كذلك أي فإن من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما على أن حاصل اعتراضه مناقشة في عبارة وقد اشتهر أنها مع ظهور المراد ليست من دأب المحصلين أي إلا أن يراد بها التمرين والتدريب للمتعلمين. قوله: (والثاني بما دل على شائع في جنسه) قال شيخنا الشهاب: فيه أيضاً مخالفة لإطلاق قوله «الوحدة الشائعة» لأنه شامل لكل من الشيوع الجنسي والنوعي اهـ. وأقول: جوابه منع المخالفة لأن المراد بالشيوع في الجنس الشيوع في أفراده إذ لا معنى للشيوع في نفس الجنس، سواء حمل الشائع على الفرد أو الجنس كما بيناه فيما سبق، والشائع في الأفراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس إلا الفرد دون النوع والجنس لأنه الموجود في الأعيان والأحكام إنما تتعلق به، وذلك هو السبب في تعريف

وعلى الفرق بين المطلق والنكرة أسلوب المنطقيين والأصوليين. وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته «إن كان حملك ذكراً فأنت طالق» فكان ذكرين قيل لا تطلق نظراً للتنكير المشعر بالتوحيد، وقيل تطلق حملاً على الجنس اهـ. ومن هنا يعلم أن اللفظ في المطلق والنكرة واحد وأن الفرق بينهما بالاعتبار إن اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم، أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة. والآمدي وابن

ابن الحاجب المطلق بما ذكر دون تعريفه بالدال على الماهية، فالشيوع الجنسي والنوعي لا يحتمل إرادتهما من كلامه لأنهما بتقدير إمكانهما ينافيان مقصوده. قوله: **(أسلوب المنطقيين والأصوليين)** أقول: قد علم مما قررناه في كلام الكمال صحة هذه الدعوى وانتفاء ما يخالفها من كلام الأصوليين والمنطقيين.

قوله: **(حملا على الجنس)** أقول: وجه الدلالة من هذا أن المطلق واسم الجنس بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله «سمى مطلقاً واسم جنس أيضاً كما تقدم» اهـ. وأشار بقوله «كما تقدم» إلى ما ذكره قبيل مسألة الاشتقاق بعد شرح قول المتن «وإن وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس» بقوله: وقيل إن اسم الجنس كأسد ورجل وضع فرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي أن المطلق الدال على الماهية بلا قيد وأن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة، فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظراً للمقابل في الموضعين انتهى. والظاهر أن هذا أعني كونهما بمعنى واحد. لا يختص بالأصوليين بل يقول به الفقهاء أيضاً لأن الغالب موافقتهم على ما تقرر في الأصول، وكيف لا والأصول إنما وضع ليبني الفقه عليه بل لا شبهة لمنصف أنه مهما تقرّر في الأصول شيء وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه بخلافه، فحيث تقرّر في الأصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء للماهية كان الظاهر أن المطلق أيضاً عندهم للماهية، وهذا المطلب ظني يكتفي فيه بمثل هذا القدر، فعلم اندفاع ما أطال به شيخنا العلامة هنا مما نصه: قوله «حملاً» على الجنس لا يدل على ما هو مراده الخ. وغاية ما في الباب أنّ المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الأئمة من حذف بعض مقدمات الدليل اتكالاً على ظهورها فتأمل. قوله: **(ومن هنا)** أي من اختلاف الفقهاء المذكور. قوله: **(وأن الفرق بينهما بالاعتبار)** قال شيخنا الشهاب: ظاهر هذا أن الواضع وضع اللفظ المذكور صالحاً لأن يعتبر السامع فيه الدلالة على الماهية فيكون مطلقاً والوحدة فيكون نكرة، ولا يخفى ما فيه فليحرر ولينظر هل المراد اعتبار الواضع أم السامع أم كيف الحال، والظاهر أن المراد اعتبار الواضع ليصح قوله «الدال على الماهية أو الدال على الوحدة» لأن الدلالة إنما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار المتكلم إذ اللفظ إذا أطلق دل على معناه الوضعي اعتبره المتكلم وأراده أم لا. انتهى. وأقول: لا حاجة لهذا التطويل إذ لا صعوبة في المقام لأن الحاصل أنه وضعه مشتركاً بين الماهية والفرد فلا يتميزان إلا باعتبار المعتبر

الحاجب ينكران اعتبار الأول في مسمى المطلق من أمثلته الآتية ونحوها يجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة، وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية إذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد، والأول موافق لكلام أهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وعدول المصنف في النقل عن الآمدي وابن الحاجب عما قالاه من التعريف إلى لازمه السابق ليبني عليه قوله «وإن لم يتعرضا للبناء» (ومن ثم) أي من هنا وهو ما زعماه

أو استعماله. قوله: (**ينكران اعتبار الأول**) أي دلالته على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران انتفاء الأول ولهذا قال «ويجعلانه الثاني» أي من أفراده كما علم مما تقدم في قوله «توهماه النكرة». قوله: (**والوحدة ضرورية**) أي حيث طلبت الماهية أو نقول لوجود الماهية لا للحكم عليها كما يصرح بإرادة ذلك قوله «إذ لا وجود للماهية المطلوبة بأقل من واحد لا مطلقاً» لأن الكلام باعتبار الأحكام المتعلقة بالوجود كما في الأحكام الشرعية لا مطلقاً فسقط منع شيخنا العلامة كون الوحدة ضرورية وإسناده بقوله «إذ الحكم على الماهية» قد يكون باعتبارها من حيث هي كقولك «أسد أجرأ من ثعلب» لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها انتهى. بل لا منشأ لهذا المنع إلا إهمال ملاحظة السياق فلا تكن من الغافلين.

قوله: (**إلى لازمه السابق**) قال شيخنا الشهاب: في كونه لازماً نظر بل هو جزؤه اهـ. وأقول: هو نظر ضعيف؛ أما أولاً فلظهور أن جزء الشيء لازم له إذ لازم الشيء ما لا ينفك عنه وجزء الشيء كذلك، فكونه جزءاً لا ينافي كونه لازماً بل يقتضيه ولهذا يقع لهم أنهم يقيدون اللازم بالخارج احترازاً عن الداخل. وأما ثانياً فلأن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته، والذي عدل إليه المصنف الدلالة على الوحدة الشائعة لا نفس الوحدة الشائعة، والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصوّر كونها جزءاً من التعريف الذي هو قول الآمدي «النكرة في سياق الإثبات» إذ ليس في هذا التعريف اعتبار الدلالة على الوحدة الشائعة وإن كانت متحققة في الواقع إذ هذه الدلالة أمر زائد على النكرة في سياق الإثبات لكنها لازم لها، بل ولا من التعريف الذي هو قول ابن الحاجب «ما دل على شائع في جنسه» لأن الوحدة ليست جزءاً من الشائع في جنسه أي في أفراد جنسه إذ معنى الشائع في الأفراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزءاً من هذا المعنى لكنها لازمة له إذ المحتمل لكل فرد لا يكون إلا فرداً والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل على شائع في جنسه. نعم إن أريد بقوله «على شائع» على فرد شائع أمكن كون الوحدة جزء المعنى لكن إرادة ذلك غير لازم لجواز إرادة معنى شائع فليتأمل. ثم رأيت الكمال قال ما نصه: قوله «إلى لازمه السابق» أي دلالته على الوحدة الشائعة لأن الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة في تعريف الآمدي وبعض معنى الشائع في قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشي لازم له. اهـ قوله: (**ليبني عليه الخ**) أقول: لباحث أن يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية التعريف فيه ضرورة أنه إذا كان القول المذكور

من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة أي من أجل ذلك **(قالا الأمر بمطلق الماهية)** كالضرب من غير قيد **(أمر بجزئي)** من جزئياتها كالضرب بسوط أو عصا أو غير ذلك لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها فيكون الأمر بها أمراً بجزئي لها (وليس)

مبنياً على اللازم صح بناؤه على ملزوم ذلك اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم انفكاكه عنه. غاية ما في الباب أن يكون البناء بواسطة والبناء على الشي كما يكون بغير واسطة يكون بها أيضاً، وقد يجاب بأن البناء بلا واسطة أظهر وأقرب فكان العدول لذلك، فقوله «ليبني عليه» أي على الوجه الأظهر الأقرب. قوله: **(وإن لم يتعرضا للبناء)** أي وعدم تعرضهما له في الذكر لا ينافي أنهما ارتكباه في الواقع بمعنى أن قولهما ما ذكر منشؤه زعمهما المذكور. قوله: **(وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة)** قال الكمال: قد علمت أنهما إنما قصدا الشيوع دون تقييده بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ ما ذكر وأقول: قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المنشئية في محلها.

قوله: **(لأن المقصود الوجود ولا وجود للماهية وإنما توجد جزئياتها الخ)** قال شيخنا العلامة: هذا تصريح بأن الأمر المتعلق بالفعل كـ«اضرب» أمر بمطلق الماهية ومطلق الماهية أمر كلي يستحيل وجوده إلى آخر ما أطال به في هذا المقام. وأقول: لا يخفى على الفاضل العارف المحب للإنصاف الطارح عن كاهله رداء العصبية والاعتساف، أن شيخنا وإن كان من الجلالة علماً وفهماً وأمانة بالمحل المعروف فلا يخفى مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا، ونحن نبين أولاً مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف. فقوله «هذا تصريح بأن الأمر المتعلق بالفعل أمر بمطلق الماهية» إلى قوله «ولا يخفى أن هذا الكلام صريح في أن الموجب لصرف الأمر إلى جزئيّ استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر لا أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدي وابن الحاجب الخ» معناه مع الإيضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التأمل أن هذا الدليل الذي ذكره الشارح بقوله «لأن المقصود الوجود الخ» صريح في أن السبب في صرف الأمر بمطلق الماهية إلى جزئي استحالة وجود الماهية الكلية التي هي المطلوب بحسب الظاهر، وكون السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف «ومن ثم قالا الخ» من أن السبب في ذلك الصرف هو أنّ الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدي وابن الحاجب والأمر بمطلق عندهما أمر بجزئي فيكون الأمر بمطلق الماهية أمراً بجزئي، فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف المذكور، فيكون قوله مردوداً ويكون هو وكلام الشارح متخالفين. فقوله «لا أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدي وابن الحاجب» أي كما أفاده قول المصنف المذكور، وقوله «كيف والمطلق عندهما الخ» استدلال على بطلان ما أفاده قوله المذكور بوجه آخر وهو أن المطلق عندهما هو النكرة المذكورة فلا يصح أن يكون الأمر بمطلق الماهية من المطلق عندهما حتى يصح أن يبنى كون الأمر به أمراً بجزئي على كون الأمر بالمطلق، كذلك لما أفاد ذلك قوله المذكور فقد

....

بان بطلان البناء الذي تضمنه ذلك القول لأنه مبني على أن الأمر بمطلق الماهية أمر بمطلق عندهما وقد بان بطلانه.

ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلالين وصحتهما ووضوحهما قال: وبالجملة فمن البديهي أن قولهما ذلك ليس من البناء في شيء على أن المطلق أي شيء هو أي لما تبين من استدلال الشارح أن السبب في التصرف المذكور هو استحالة وجود الماهية لا أن الأمر بها أمر بمطلق، ومن تعريفهما أن الأمر بمطلق الماهية ليس من الأمر بالمطلق حتى يكون أمراً بجزئي بناء على أن المطلق كذلك. وإذا علمت ذلك فنقول: إن جعلنا الأمر من أفراد المطلق كما سنبرهن عليه من كلامهم خلافاً لما توهمه الشيخ فلا غبار على كلام المصنف ولا على البناء الذي ادعاه لأن الأمر لما كان من أفراد المطلق وكان مدلول المطلق عندهما الواحد الشائع كان الأمر عندهما محمولاً على الجزئي لأنه من أفراده فيجب أن يوافقه في المعنى بأن يكون المطلوب به الجزئي لأنه معنى المطلق، وعلى هذا فلا منافاة بين ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله «لأن المقصود الوجود الخ» لأن المصنف نظر في البناء إلى أن الأمر من أفراد المطلق فيكون حمله على الجزء مبنياً على حمل المطلق عليه، والشارح نظر في التعليل إلى السبب الحقيقي في الصرف إلى الجزئي في المبني كالمبني عليه زيادة في الفائدة وهو أن المقصود الوجود الخ. وحاصل المعنى على هذا أنهما لما زعما دلالة المطلق على الواحد الشائع لأن الحكم إنما يتعلق بالموجود والموجود إنما هو الجزئي دون الماهية لزم أن يكون المطلوب في الأمر من أفراده هو الجزئي لأن المطلوب فيه الموجود والموجود إنما هو الجزئي دون الماهية، وإنما نبه على ذلك لئلا يتوهم أن السبب في هذا الفرد وهو الأمر شيء وإن لم نجعل الأمر من أفراد المطلق، فوجه البناء في كلام المصنف أنهما لما جعلا المطلق للجزئي نظراً إلى أنه الموجود والحكم إنما يتعلق بالموجود، جرهما ذلك إلى جعل المطلوب بالأمر الجزئي لأن المطلوب هو الموجود والموجود إنما هو الجزئي، وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره إشارة إلى بيان السبب في هذا البناء وفي ترتب الحكم في الأمر على الحكم في المطلق، فالمبني عليه في كلام المصنف هو ما زعماه لا من حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعماه بواسطة والبناء على الشيء قد يكون بواسطة، وقد تبين الواسطة وقد لا كما هو معلوم لمن له تتبع لكلامهم وإلمام بتصرفاتهم. فإن رجع الاعتراض إلى إيهام العبارة أن البناء على ما زعماه بحسب ذاته لا بواسطة منشئه كان ضعيفاً لأنه حينئذ مناقشة في عبارة، وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين، وإذا تقرر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين كلام الشارح وسقوط ما أطال به الشيخ.

وأما قوله «وهما معترفان بأن الأمر تعلق بمطلق الماهية لا بوحدة شائعة» فإن أراد به أن الأمر المطلق ليس محمولاً عندهما على الجزئي فهو مردود بتصريحهما بخلافه، وعبارة ابن الحاجب مسألة إذا أمر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن المطابق للماهية لا الماهية انتهى. وعبارة

....

العضد في شرح ذلك إذا أمر الآمر بفعل مطلق نحو «اضرب» من غير تعيين، فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا أن الماهية هي المطلوبة اهـ. وقوله «بفعل مطلق» قال في النقود: أي غير مقيد في اللفظ بقيد خاص ككون الضرب مبرحاً وغير مبرح انتهى. وقوله «فالمطلوب الجزئي» قال السعد: أي الحقيقي لأنه المتحقق في الأعيان الممكن إلى أن قال: وبالجملة فرد مّا من الأفراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس الماهية المشتركة الكلية انتهى. وحاصل ذلك كما ترى أن المطلوب فرد ما من الأفراد الممكنة وإذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى النكرة في الإثبات وكان دالاً على شائع في جنسه إذْ لا معنى لكون المطلوب ذلك إلا كون اللفظ مستعملاً فيه مراداً منه ذلك فيجوز أن يكون من قبيل المطلق عند الشيخين، ولا ينافيه تعبير المصنف بقوله «الأمر بمطلق الماهية» لأن معناه الأمر بمطلق الماهية بحسب الظاهر أو بمطلق المعنى أي بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد، وهذا لا ينافي أن المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله «أمرٍ بجزئي» وإن أراد به شيئاً آخر فليصور لنتكلم عليه. وأما قوله «وكيف يتوهم عاقل أنّ «اضرب» مثلاً مطلق عند أحد من الناس والمطلق إنما هو اللفظ القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية» فهو في غاية السقوط لوجهين: الأول أنه أيّ مانع من توهم ما ذكر بل أي مانع من اعتقاده فضلاً عن مجرد التوهم، وأما ما استند إليه في هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على أن اعتراضه مبني على أن قول المصنف «الأمر بمطلق الماهية» معناه أنّ مطلق الماهية عبر عنه بفعل الأمر الاصطلاحي كـ «اضرب» أو أنّ الأمر به يستلزم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف أنه عدّ فعل الأمر الاصطلاحي من المطلق، وكلا الأمرين يمكن منعه لأن لا دليل عليه ولا ضرورة إليه لجواز أن يتحقق التعبير عن مطلق الماهية بالاسم كألزمتك أو «أوجبت عليك ضرباً أو ضرباً لزيد أو صلاة أو صلاة في وقت كذا، فيجوز أن كون المصنف أراد ذلك ولا ينافي ذلك أنّ شراح ابن الحاجب أو غيرهم قد يمثل بالفعل الاصطلاحي كما تقدّم في عبارة العضد لجواز أن يكون المصنف حمل كلامهم على غير ذلك أو تكلم غير ذلك منه، فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الأمر الاصطلاحي ثم الاعتراض عليه؟ والثاني أنّ ما تضمنه كلامه هذا من أن نحو «اضرب» ليس بمطلق عند أحد من الناس وبالغ فيه بأن عاقلاً لا يتوهم ذلك مجرّد دعوى لا أصل لها ولم يأت لها ولا يأتي لها بصحيح بيان من حجة أو برهان، بل من تتبع كلامهم لم يرتب في أنّ الفعل قد يكون من أفراد المطلق كما أنه قد يكون من أفراد العام كما تقدّم، بل صرّح بذلك شيخ الإسلام ابن قدامة في روضته فقال: ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به والآلة فيما يفتقر للآلة والمحل للأفعال المتعدّية وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها انتهى.

لا يقال لم يرد شيخ الإسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لأنا نقول: هذا خلاف المفهوم من الفعل عند الإطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل، ولو سلم

....

فالمطلوب حاصل على هذا التقدير أيضاً لأن وصف اللفظ بالإطلاق إنما هو باعتبار معناه، فإذا وصف الحدث الذي هو معنى الفعل الاصطلاحي بالإطلاق صح أن يوصف هو به أيضاً كما لا يخفى، ألا ترى أنّ الشيخ إنما استند فيما ادّعاه إلى جانب المعنى وإن لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال: القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية، ولو سلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجرّد الاحتمال. وأما قوله «والمطلق إنما هو اللفظ القابل الخ» فجوابه أنّ الفعل كذلك بلا إشكال بدليل قبوله التقييد بالكثرة والقلة والوحدة نحو «اضرب ضرباً كثيرةً أو قليلاً أو مرات كثيرة أو قليلة أو مرّتين أو مرّة واحدة» فلولا قبوله ما ذكر ما أمكن فيه ذلك التقييد، ولهذا صرح في المطول بثبوت الشيوع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين، وصرح الأصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الأمر التكرار بأنّ مدلول صيغة الأمر طلب الحقيقة والمرّة والتكرار بالنسبة إلى الحقيقة أمر خارجي قالوا: فيجب أن يحصل الامتثال مع أيهما حصل ولا يتقيد بأحدهما دون الآخر انتهى. فهل تجد نصاً قاطعاً باحتماله للاعتبارين المذكورين وراء ذلك فأطفيء المصباح فقد طلع الصباح.

فإن قلت: هذا مسلم باعتبار جزء معناه الذي هو الحديث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت إطلاقه على الإطلاق. قلت: هذا لا يضرنا لأنّ كلامنا في إطلاق باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد، ولجزئيها بالضرب بسوط أو عصا أو نحو ذلك، ولم يتعرّض فيهما للزمان نفياً ولا إثباتاً فأشعر بأنّ الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على أن إطلاقه باعتبار الزمان متصوّر أيضاً كما يفهم مما تقدّم عن شيخ الإسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك، فإن الزمان المستقبل مثلاً ماهية كلية لصدقه على كثيرين وهي الأجزاء المستقبلة إذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان المستقبل، وإذا كان ماهية كلية فقد تراد بلا قيد فتتصف بالإطلاق وهذا مما لا مساغ عند عاقل لإنكاره. فإن قلت: الحدث مقيد بالزمان والنسبة إلى فاعل معين كما تقرّر في محله فلا يكون مطلقاً. قلت: ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الإطلاق وحكمه من وجه آخر، ولهذا صرح غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بأنّ المطلق ينقسم إلى حقيقي وإضافي، وبأنّ المراد هنا ما يشمل كلاً منهما، وبأن قولنا «رقبة مؤمنة» مطلق بالنسبة إلى قولنا «رقبة مؤمنة سليمة من العيوب» ومقيد بالنسبة إلى قولنا «رقبة» وبذلك كله يتضح بطلان قوله «وقد تبين لك أن حدّ المطلق بما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل بأقسامه» وذلك لأنه لم يأت بشيء يعتدّ به في نفي الإطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصح الاستناد إليه مع ما قرّرناه من ظهور كلامهم في كون الفعل من أفراد المطلق إن لم يكن نصاً قاطعاً في ذلك، بل صرح بكونه من أفراده شيخ ابن قدامة كما تقرر مع ما هو مشهور في كلام الأئمة من امتناع نقض التعاريف بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح. وأما قوله «وليس بمطلق عند أحد كما يفيده قول الشارح أن اللفظ في

قولهما ذلك (بشيء) لوجود الماهية بوجود جزئي لها لأنها جزؤه وجزء الموجود موجود

المطلق والنكرة واحد» فجوابه منع إفادة قول الشارح المذكور لما ذكر فإن مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل، وقد صرحوا بأن الفعل يوصف بالتنكير وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالإطلاق. وأما قوله «نعم قد يدعى الخ» فقد اتضح اندفاعه بما تبين من ثبوت إطلاق الفعل وصدق الحدّ عليه والله تعالى أعلم.

قوله: **(لوجود الماهية بوجود جزئي لها)** اعترضه شيخنا العلامة بما يتعجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته إلى نفسه فاضل فقال: الذي عليه المحققون كالسيد في شرح المواقف وغيره أن الكلي مطلقاً لا يمكن وجوده في الخارج إذ كل ما يوجد في الخارج معين مشخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود الماهية وهم صرف انتهى. وأقول: زعم أن المحققين على عدم الوجود من غير أدنى بيان فضلاً عن حجة أو برهان، فإن مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك إذ لا يثبت أن المحققين على عدم الوجود كما لا يخفى. ثم تفريع أن الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتهار الخلاف في المسألة وكونه في غاية القوّة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته إلا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسألة إلا من نحو كلام الشيخ في هذا التعليق، ولا قدرة لهم على نقد ما اشتمل عليه من أنواع التلفيق، وكيف يصح هذا الزعم وما فرع عليه مع قول مثل الدواني ذلك العلامة التحرير في حواشي التهذيب اعلم أن مذهب المحققين من الحكماء أن الكلي الطبيعي أعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عروض الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الأشخاص لا بوجود مغاير لها. قال الشيخ في أوّل النمط: الرابع من الإشارات قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأما ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بموضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه أحوال الجسم فلاحظ له في الوجود، وأنت يتأتى لك أن تتأمّل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء إلى آخر ما أطال به عنه الشيخ. فانظر قول هذا الإمام المرجوع إليه في أمثال ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسالك «اعلم أن مذهب المحققين من الحكماء الخ» وما نقله عن رئيس الحكماء من قوله «قد يغلب على أوهام الناس» إلى قوله «فتعلم منه بطلان قول هؤلاء» حيث جعل إنكار وجود الكلي مما قد يغلب على أوهام الناس فجعله أمراً وهمياً. ثم صرح ببطلانه وبأنه يتأتى العلم ببطلانه من تأمّل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وأنه من الهباء المنثور، ثم قال: هذا كلامه أي الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضاً من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعني شيخنا عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب المخير قال: قال التفتازاني قال الشارح العلامة: فإن قيل الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد إنما يتصوّر وجوده في الأذهان لا في الأعيان فيستحيل طلبه قلنا: يستحيل طلبه دون الأفراد لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في

(وقيل) أمر **(بكل جزئي)** لهاً لإشعار عدم التقييد بالتعميم **(وقيل إذن فيه)** أي في كل جزئي أن يفعل ويخرج عن العهدة بواحد **(مسألة المطلق والمقيد كالعام والخاص)** فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به وما لا فلا، فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة، والسنة بالسنة وبالكتاب، وتقييدهما بالقياس وبالمفهومين وفعل النبي ﷺ وتقريره بخلاف مذهب الراوي وذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح في الجميع **(و)** يزيد المطلق والمقيد

ضمن الأفراد. وأجاب في المنتهى بأن المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئياً، ورده العلامة بأنه ينافي كون الواجب أو المشترك. انتهى نص ما نقله هناك.

فانظر ما صرح به ذلك الأستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذي ذكره وفي رد جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكلي في ضمن الأفراد وأقره على ذلك علامة المتأخرين المولى سعد الدين، فمع اعتراف هؤلاء الأئمة الذين هم العمدة والقدوة في هذا الشأن بما ذكر كيف يسوغ لعاقل زعم أن ذلك وهم صرف، وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد أن عليه السيد في شرح المواقف وغيره؟ ثم رأيت في حواشي العضد للسيد في بحث الواجب المخير ما يبطل سعي الشيخ من أصله ويجعل انتصاره في هذا المقام لابن الحاجب هباء منثوراً، بل يبطل أيضاً تمسكه بما في شرح المواقف كما سيتضح وذلك لأنه بعد أن حقق أن الواجب هو الأمر الكلي قال ما نصه: فإن قلت هذا التحقيق يدل على أن الواجب الأمر الكلي وذلك خلاف ما ذهب إليه المصنف من أن الأمر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت: ما ذكره هناك سهو منه كما سيعلم. والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لأن مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي، فإن كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين، وإن كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فإما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فإنه من مزال الأوهام انتهى. فانظر هذا المحقق حيث اعترف في هذا الكلام بما خرج من التحقيق المذكور من أن الواجب هو الأمر الكلي وحكم بسهو ابن الحاجب في مخالفته لذلك بقوله فيما سيأتي أن الأمر بالكلي أمر بجزئي بناء على امتناع وجود الكلي وعرض بغلط المخالف بقوله «وعليك بالتثبت الخ» فإن ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع بوجود الكلي وهو مما يبطل أيضاً تمسك الشيخ بما في شرح المواقف، فإن السيد خالفه هنا مع المبالغة في المخالفة كما علم مما تقرر فالتمسك بذاك دون هذا من التحكم الذي لا التفات إليه، بل من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا يا أولي الأبصار.

قوله: **(أن يفعل)** بدل من كل جزئي. قوله: **(وتقريره)** وكذا تقرير الإجماع. قوله: **(بعض جزئيات المطلق)** أي بلفظ جامد كاعتق رقبة أعتق زيداً بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتي. قوله: **(ويزيد المطلق والمقيد أنهما الخ)** أقول فيه أمران: الأوّل أن في زيادة جميع ما

(أنهما إن اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أي سببهما **(وكانا مثبتين)** كأن يقال في

ذكره وإن عبر غيره كالعضد بذلك أيضاً نظر ظاهر، وذلك لأن قوله «إن اتحد حكمهما» إلى قوله «حمل المطلق عليه» يتصوّر نظيره في العام والخاص، وذلك لأن النسخ فيه في الشق الأجل والتقييد فيه في الثاني إنما هو بمفهوم القيد ومثل ذلك متصوّر في العام والخاص بأن يتحد حكمهما وسببهما ويكون الخاص بعض أفراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كأن يقال في كفارة الظهار أعتق أيّ رقيق كأن أعتق مؤمناً، فينبغي حينئذ أن يقال إن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ وإلا خصصه، وقد تقدّم في المسألة السابقة أنه إذا تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما تعارضا فيه وإلا خصصه لكن ذاك ليس على وزان ما هنا لأن ذاك فيما إذا اختلف الحكم إذ لو اتحد لم يحصل تخصيص إذ ذكر الخاص بحكم العام لا يخصصه، وما هنا فيما إذا اتحد الحكم كما قيد به المصنف، وأما قوله «وإن كانا منفيين الخ» فقد صرح هو بأنه من قبيل الخاص والعام فعلم أن الزيادة فيما عداه، ولأن قوله «وإن كان أحدهما أمراً الخ» يتصوّر مثله أيضاً في العام والخاص نحو «أعتق» أي رقبة أو أي رقيق لا تعتق كافراً فينبغي أيضاً أن يخص قوله «أي رقيق» بضدّ الكافر وهو المؤمن، ولأن قوله «وإن اختلف السبب مع اتحاد الحكم الخ» يتصوّر مثله أيضاً في العام والخاص كأن يقال في كفارة الظهار فعتق أي رقبة أو أي رقيق وفي كفارة القتل فعتق مؤمن، فينبغي أن يجري فيه خلاف أبي حنيفة والشافعي فليتأمل مع ذلك ما وجه إطلاقهم زيادة ما ذكر. ثم رأيت شيخنا الشهاب نبه على ذلك في القسم الأوّل حيث قال: قوله «فهو» أي المقيد «ناسخ للمطلق» أي ففي مثل ذلك من الخاص والعام لا نسخ ولا تخصيص لأن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصص كما مرّ. وقوله «وإلا الخ» أي وفي مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ ولا تخصيص .لأنه ذكر بعض أفراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريباً لكن هذا وما ذكرناه في مسألة النسخ إنما يصح إذا كان المقيد بلفظ مشتق والخاص بلفظ جامد وإلا فحكمهما واحد في التخصيص والتقييد وعدمهما أي وفي النسخ انتهى. والثاني أن المطلق حيث حمل على المقيد يحتمل أن يجري في كونه حقيقة أو مجازاً ما ذكره المصنف في العام المخصوص، ويحتمل أن يجعل هذا حقيقة وإن جعلنا ذاك مجازاً. ويفرق بأن العام عند المصنف معناه الأفراد فإذا خص فلقد أريد منه بعضها فيكون مجازاً لأنه أريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على أن عمومه مراد تناولاً كما تقدّم، وأما المطلق فمعناه عند المصنف الماهية وبتقييده لم يخرج عن استعماله فيها إذ ليس المراد بالتقييد إلا بيان اعتبار ذلك القيد في الحكم لا استعمال اللفظ في المقيد من حيث إنه مقيد فليتأمل.

قوله: **(أنهما إن اتحد حكمها وموجبهما الخ)** أقول: فيه أمور: الأوّل ذكر المصنف ما إذا اتحد الحكم والموجب وما إذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما إذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأتيه ههنا إذ لا ارتباط حينئذ بينهما ولا معارضة لا في الحكم ولا

كفارة الظهار أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة **(وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو)** أي المقيد **(ناسخ)** للمطلق بالنسبة إلى صدقه بغير المقيد **(وإلا)** بأن تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقاً أو تقارنا أو جهل تاريخهما **(حمل المطلق عليه)** أي على المقيد جمعاً بين الدليلين. **(وقيل المقيد ناسخ)** للمطلق **(إن تأخر)** عن وقت

في السبب ليتأتى النسخ أو التقييد، وقد يؤخذ ذلك من قوله في شرح المنهاج. اعلم أن متعلق حكم المطلق إما أن يكون عين متعلق حكم المقيد أو لا يكون، فإن كان الثاني فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقاً لأنه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لأحدهما بالآخر أصلاً، ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقبة في الكفارة مطلقاً معرى عن العدالة انتهى. والثاني أنه لا يخفى أن حمل المطلق على المقيد في القسم الأوّل أعني ما إذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصوّر ذلك فيه لتوقفه على تغاير الأصل والفرع وهو متنفٍ عنه، بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد، وإذا تعارض دليلان كذلك وأمكن الجمع وجب وقد أمكن هنا بحمل المطلق على المقيد وأن النسخ أو التقييد في المثبتين من هذا القسم إنما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم أن هذا من ذكر بعض أفراد المطلق بحكمه فلا يقيده كما أن ذكر بعض أفراد العام بحكمه لا يخصصه، وإنما يكون من ذلك إذا لم يكن للمقيد مفهوم كما في «أعتق رقبة أعتق زيداً» وبذلك يظهر أن تعويل المصنف على المفهوم في قسم المنفيين بقوله «فقائل المفهوم الخ» ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم. والثالث أن تقدير الشارح لفظ «بزيد» قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة بالفتح، ويحتمل الكسر وأن الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها أعني قوله «المطلق الخ» أو على الخبر في الجملة الاسمية المذكورة. والرابع أن المراد بحكمهما في هذا المقام المحكوم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الآتي، واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح، وأن المراد بموجبها موجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذي ينبغي أنّ الحكم المحذوف هنا على ظاهره لأن الظهار أو القتل مثلاً موجب أي سبب لإيجاب العتق ولا يظهر كونه سبباً لنفس العتق لأنه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأساً. قوله: **(وتأخر المقيد)** قال المحشيان: أي علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما ينبه عليه إدخال الشارح تحت المنفي بقوله «وإلا ما إذا جهل تاريخهما» انتهى. وأقول: سكت المصنف والشارح والمحشيان عما إذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسي فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لأنه يمكن الجمع بالحمل والأصل عدم السبب المقتضي لإلغاء أحدهما كما هو لازم النسخ، وأما إدخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد.

قوله: **(وقيل المقيد ناسخ إن تأخر)** أقول: فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: هو والقول بعده مقابلان للتفصيل لا للشق الثاني منه فقط انتهى. ولا يخفى أن هذا القول تفصيل

الخطاب به كما لو تأخر عن وقت العمل به بجامع التأخر (وقيل يحمل المقيد على المطلق) بأن يلغى القيد لأن ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده كما أن ذكر فرد من العام لا يخصصه. قلنا: الفرق بينهما أن مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه كما تقدم (وإن كانا منفيين) يعني غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو «لا يجزىء

أيضاً لأن حاصله أنه إن تأخر المقيد عن وقت الخطاب أو العمل نسخ وإلا حمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر، وإن القول الذي بعده إطلاق للحمل مقابل للتفصيل. هذا كله مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ لكن كلام الزركشي صريح في أنهما مقابلان للشق الثاني فقد حيث قال: القسم الثاني أن يكونا مثبتين فإن تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ، وإن لم يتأخر المقد ففيه ثلاثة مذاهب أصحها حمل المطلق عليه الخ انتهى. والثاني أن هذا القول إن جرى في الخاص والعام بأن قيل بالتخصيص فيما إذا تأخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في الخاص والعام، فلم ذكره في حيز الزيادة؟ وهلا حكاه في الخاص والعام وإن لم يجر فيما ذكر احتيج للفرق الواضح فإن الخاص والعام نظير المقيد والمطلق، ولذا اشتركا في أكثر الأحكام فلا بدّ من التسوية هنا أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيئاً. قوله: (وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب: أي ولو بعد العمل انتهى. وقال الزركشي: سواء تقدّم أو تأخّر انتهى. وقوله «أو تأخر» أي عن وقت الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضاً أخذاً مما تقرر عنه من تخصيص الخلاف بالشق الثاني. قوله: (قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب: أي بين جزئي من العام والخاص وجزئي من المطلق والمقيد. قوله: (الذي ذكر فرد من العام منه) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: ضمير منه للقب ولو حذف ذكر واقتصر على الباقي كان أولى انتهى. أي لأن الذي من اللقب فرد العام لا ذكره، ويمكن أن يجاب بأن الضمير في «منه» لمفهوم اللقب وذكر على حذف مضاف أي مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكور في نفسه إذ الفهم إنما هو من الذكر. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «منه» أي من مفهوم اللقب انتهى. ولم يزد على ذلك. والثاني أنا بينا فيما سبق أن فرد العام قد لا يكون لقباً بل صفة فيعتد بمفهومه ويخص به العام كما أن فرد المطلق قد يكون لقباً نحو «أعتق رقبة أعتق زيداً» فالوجه أن لا يحمل المطلق حينئذ عليه أخذاً من هذا الفرق الذي ذكره الشارح، بل صرّح به الشارح في أوّل المسألة بقوله «وذكر بعض جزئيات المطلق على الأصح» وحينئذ يشكل الفرق إلا أن يكون بحسب الأغلب.

قوله: (وإن كانا منفيين الخ) ثم قوله إن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً. أقول: لقائل أن يقول ينبغي أن يجري في هذين القسمين التفصيل المذكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله «وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وإلا حمل المطلق عليه» وعلى هذا فقوله «في المنفيين» فقائل المفهوم يقيده به محله إذا لم يتأخر عن وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك

عتق مكاتب لا يجزىء عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافراً» (فقائل المفهوم) أي القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح (يقيده به) أي يقيد المطلق بالمقيد في ذلك (وهي) أي المسألة حينئذ (خاص وعام) لعموم المطلق في سياق النفي ونافي المفهوم

المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد. فإن قلت: أي أثر لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فيه وما ألحقناه به فإنه سواء نسخنا أو حملنا يختص الحكم بالمقيد. قلت: أثره أنه في الأول يكون الحكم منوطاً بالإطلاق إلى حين ورود الناسخ، فأي فرد من أفراد المطلق أتى به أجزأه في الخرج عن العهدة، في الثاني يتبين بالورود أن الحكم منوط من أول الأمر بالتقييد. قوله: (منفيين أو منهيين) بدل من قوله «غير مثبتين». قوله: (يقيده به) أقول: لا يخفى أن المتبادر من قولنا يقيده به معنى يجعله قيداً له، ويحتمل مع بعد معنى يقيده بسببه أي يجعل له قيد آخر بسببه فإن جعل الضمير في «به» للمقيد وافق المعنى الأول الذي هو المتبادر لأنا نجعل المقيد أي ما فيه من القيد قيداً للمطلق كما في المثال الذي ذكره حيث نجعل قوله «كافر» الذي في المقيد قيداً لقوله «مكاتب» الذي هو المطلق، ولا يجعل المفهوم الذي هو أجزاء عتق المؤمن قيداً لذلك المطلق لكن اعتبار هذا المفهوم سبب في تقييد المطلق بقيد المقيد. وإن جعل الضمير المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح الضمير للمقيد حيث قال: أي يقيد المطلق بالمقيد. وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب «لو جعل الشارح مرجع الضمير المفهوم لكان أولى» انتهى. وكأنّ وجه الأولوية عنده أن المفهوم هو المذكور أو الأقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلنا مع أن المقيد مذكور كالمطلق بل هما المحدث عنه في قوله «وإن كانا منفيين» وإن وزان تبادر المقيد من الهاء في «به» بسبب السياق وزان تبادر المطلق من الهاء في تقييده بسبب ذلك. قوله: (وهي أي المسألة حينئذ خاص وعام) فيه أمران: الأول أنه إذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد والتعبير بالمطلق والمقيد في قول المصنف والشارح يقيده به أي يقيد المطلق بالمقيد من قبيل المسامحة واعتبار حالهما قبل دخول النافي أو من قبيل المتابعة لغيره كابن الحاجب، ثم الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله «وهي خاص وعام» ولعل هذا أقرب. والثاني قال الكوراني: ردّ على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد إذ النكرة في سياق النفي للعموم، وقد نبه عليه المولى المحقق في شرحه والأمر في ذلك سهل لأن التقييد يخصص في المعنى لرفعه شيوع المطلق وإن لم يكن تخصيصاً اصطلاحاً انتهى. وأقول: لا يخفى ما على هذا الكلام من لوائح التعصب، ومن تأمل مع الإنصاف في مضايقة أهل الفنون في تحرير الاصطلاحات وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد في كثير من الأحكام كما هو مبين في هذا المبحث ظهر له منع ما زعمه من سهولة الأمر.

قوله: (في سياق النفي) أي غير الإثبات نفياً كان أو نهياً بقرينة قوله السابق يعني «غير

يلغي القيد ويجري المطلق على إطلاقه (وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً) نحو «أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة أعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة» (فالمطلق مقيد بضد الصفة) في المقيد

مثبتين منفيين أو منهيين» فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله في سياق النفي أي وكذا النهي انتهى. وفي هذا الكلام تصريح بعموم النكرة في سياق النهي وهي فائدة حسنة لم يصرّحوا بها في مبحث الصيغ، بل اقتصروا ثم على النفي إلا أن يريدوا به غير الإثبات فيشمل النهي. وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدّم من تعميم نحو «لا أكلت» ثبوت العموم بعد النفي والنهي لكل من الفعل والنكرة في نحو «لا تعتق مكاتباً» فهو للنهي عن كل فرد من أفراد العتق لكل فرد من أفراد المكاتب. قوله: (يلغي القيد) أي لأنه لما لم يكن له مفهوم ان من باب ذكر بعض أفراد العام بحكمه. قوله: (وإن كان أحدهما أمر الخ) قال الكوراني: ثم قوله «وإن كان أحدهما أمراً والآخر نهياً» فالمطلق مقيد بضدّ الصفة مستدرك لأنه علم من مفهوم قوله «مثبتين» لأن عدم كونهما مثبتين يتناول المنفيين والمثبت والمنفي وكأنه فهم من النفي ما هو ضدّ للنهي اصطلاحاً وهذا وهم، لأن المراد هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما وقد مثلنا له في المقالة الأولى فراجعه انتهى. وأقول: هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل. أما أولاً فلأنه علل ما زعمه من أنه مستدرك بما زعمه أيضاً من أنه علم من مفهوم قوله «مثبتين» وكلا الزعمين باطلان. أما الأول فلأنّ التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شيء كما صرح به الأئمة متكرّراً وهذا مما لا ينكره إلا جاهل بكلامهم. وأما الثاني فلأنه إن أراد بكون هذا علم من مفهوم قوله «مثبتين» أنه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد إذا كانا مثبتين الحكم بتقييد المطلق بضدّ صفة المقيد إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فهو هذيان أو بهتان لظهور أنه لا وجه لفهم ذلك مما ذكر، لا بالموافقة وهو ظاهر إذ لا موافقة. ولا بالمخالفة إذ الذي يفهم بالمخالفة مما ذكر إنما هو عدم حمل المطلق على المقيد هنا.

أما تقيده بضدّ صفة المقيد فلا ولو سلم فالعقل يتردّد بينهما ولا يهتدي لأحدهما بعينه لاحتمال كل منهما الحصول المخالفة به. وإن أراد بما ذكر أنه فهم مما تقدّم أن ما عدا المثبتين حكمه واحد فيكون حكم الأمر والنهي داخلاً في قوله «وإن كانا منفيين» كما يشعر به قوله «وكأنه فهم» إلى قوله «الشامل لهما» فهو من البطلان بمكان لأن حكم الأمر والنهي مخالف لحكم المنفيين كما تقرّر إذ حكم الأمر والنهي تقييد المطلق بضدّ صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الراجح. ومعلوم أن أحدهما لا يفهم من الآخر فكيف يتأتى لعاقل مع ذلك دعوى الاستدارك. وأما ثانياً فلأن قوله «وكأنه فهم من النفي ما هو ضدّ للنهي» إلى قوله «الشامل لهما» لم يصدر عن تأمل بلغ لا يصدر مثله عمن حضر عقله. أما أولاً فلأنّ قوله «فهم» يشعر بأن المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم واستغنى عن التصريح به وفيه أمران: أحدهما أن هذا يخالف تعليله الاستدراك بأن هذا القسم علم من مفهوم

....

قوله «مثبتين» لأنه يقتضي أن ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا الكلام يقتضي أنه معلوم بطريق المنطوق. والثاني أنه يقتضي صحة الاستغناء بهذا الشمول وهو باطل قطعاً لأن الحكم الذي ذكره للمنفيين لا يجري في الأمر والنهي كما تبين. وأما ثانياً فظنه أن المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له إلا مجرّد الهوس الفاسد، بل إنما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنهيين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا المعنى لا يشمل الأمر والنهي لعدم صلوح اللفظ لتناولهما إذ ليسا منفيين لا حقيقة ولا حكماً وإن كان أحدهما منفياً حكماً ولعدم اتفاقهما في الحكم كما تقرّر، وبهذا يظهر أنّ قوله «وهذا وهم الخ» هو الوهم الفاحش إذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه، بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه بالوهم إذ غاية الأمر حينئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع إمكان حمله على ما يشمل النهي، ومثل ذلك لأوهم فيه بوجه وإلا لزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل كلاماً على ظاهره من غير فساد يترتب عليه إذ أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك عاقل. لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنهيين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل وهماً لأنا نقول: ترك بعض المسائل مع إمكان ذكره مما لا يعد وهماً بإجماع من العقلاء وإلا لزم الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبها إذ قلما تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل. وأما ثالثاً فلأنّ قوله «لأن المراد بالنفي هو السلب المقابل للإيجاب الشامل لهما» أي للنفي والنهي مما لا معنى له في هذا المحل لأن سياقه لإثبات الاستدراك، فإن أراد أنه إذا أريد بالنفي السلب استغني عن قسم الأمر والنهي فهو هذيان لأن المصنف عبر بالمنفيين.

وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما المسلوبين، ومعلوم أن ذلك لا يتناول الأمر والنهي إذ لا يصدق المسلوبان عليهما إذ أحدهما الأمر وهو ليس سلباً مطلقاً. وإن أراد أنه إذا أريد السلب دخل المنهيان في المنفيين فهو كلام أجنبي عن السياق مع أن لك أن تمنع صدق السلب على النهي لأنه من عوارض القضية التي لا تكون إلا خبراً، فأن أريد صدقه على ما يتضمنه النهي لأنه يتضمن سلباً فلك أن تمنع إفادة ذلك هنا لأن المقصود صريح النهي لا متضمنه. وأما رابعاً فلأنّ قوله «وقد مثلنا له في المقالة الأولى يقال عليه الذي ذكره في المقالة الأولى ما نصه «وبالمثبتين» أي واحترز بالمثبتين عن المنفي والمثبت نحو «اعتق رقبة إن ظاهرت» و«لا تملك رقبة كافرة» فإن المطلق هنا يحمل على المقيد وإن كان الحكم في أحدهما الإعتاق وفي الآخر الملك لأن إعتاق الكافرة بدون الملك محال. انتهى بحروفه. وقد غلط فيه غلطاً فاحشاً حيث قال: إن المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعتقه في مثاله عن الظهار الرقبة الكافرة مع أن الصواب الذي صرّح به المصنف في المتن الذي حكاه هو هنا إنما هو حمل المطلق على ضدّ صفة المقيد، فاعجب منه حيث يحكي المتن بحروفه ولا يهتدي إلى معناه، ومع ذلك يتصدّى للرد على مثل المصنف والشارح المحقق. وبالجملة فهو لم يزد في هذا المقام على الأغلاط والأوهام، ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان إهماله هو اللائق بالإنسان.

ليجتمعا فالمطلق في المثال الأول مقيد بالإيمان وفي الثاني بالكفر (وإن اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما في قوله تعالى في كفارة الظهار ﴿فتحرير رقبة﴾ [المجادلة: ٣] وفي كفارة القتل ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: ٩٢] (فقال أبو حنيفة لا يحمل) المطلق على المقيد في ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على إطلاقه (وقيل يحمل) عليه (لفظاً) أي بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة إلى جامع (وقال الشافعي) رضي الله عنه يحمل عليه (قياساً) فلا بد من جامع بينهما وهو في المثال المذكور حرمة سببهما أي الظهار والقتل (وإن اتحد الموجب) فيهما (واختلف حكمهما) كما في قوله تعالى في التيمم ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾ [النساء: ٤٣] وفي الوضوء ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ [المائدة: ٦] والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح (فعلي الخلاف) من أنه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظاً أو قياساً وهو الراجح، والجامع بينهما في المثال المذكور اشتراكهما في سبب حكمهما وهو الحدث (والمقيد) في موضعين (بمتنافيين) وقد أطلق في موضع كما في قوله تعالى في قضاء أيام رمضان ﴿فعدة

قوله: (وإن اختلف السبب الخ) أقول: لم يفصل المصنف في هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين كما فصل في القسم الأوّل وهو ما إذا اتحد حكمهما وموجبهما وكأنه للعلم بأنه لا فرق مما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعي فيما إذا كانا مثبتين كما في مثال الشارح حمل أحدهما على الآخر قياساً، وفيما إذا كانا غير مثبتين وقلنا بمفهوم المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضاً، وفيما إذا كنا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضاً بأن يقيد المطلق بضد الصفة أي قياساً في هذين القسمين أيضاً كالأول، وكذا يقال في قوله «وإن اتحد الموجب الخ» فتأمّل. قوله: (وقيل يحمل لفظاً) قال شيخنا الشهاب: ظاهر كلام الشارح أنه يعني «لفظاً» نصب على نزع الخافض انتهى. قوله: (كما في قوله تعالى في التيمم ﴿فامسحوا بوجوهكم وأيديكم﴾) قال شيخنا الشهاب: جعله مطلقاً وهو عام انتهى. وأقول: قد علم مما سبق أن الإطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الأيدي هنا فإنه مطلق من حيث الغاية وإن كان عاماً من حيثية أخرى، وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة مقدار اليد هنا وعام في أفرادها، فنبهوا بنحو هذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة وهي أن اللفظ الواحد قد يوصف بالإطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الإطلاق باعتباره، وأحكام العموم باعتباره. فإن قيل لا إطلاق من جهة الغاية أيضاً لأن لفظ اليد حقيقة إلى المنكب فهو ظاهر في جميعها قلنا: لكن الظاهر غير مراد بالدليل خصوصاً مع إطلاق الشارع اليد في مواضع مع إرادة جميعها تارة وبعضها أخرى، وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الإطلاق بهذا الاعتبار. وحاصله أنه عرض الإطلاق في هذا الاستعمال في المقدار من حيث إرادة البعض من غير تعيين فتأمله واحفظه.
قوله: (والمقيد في موضعين متنافيين الخ) أقول: كلام المصنف والشارح يدل على تصوير هذه

....

المسألة بما إذا تباينت تلك المواضع، ألا ترى إلى قول الشارح «في موضعين» وقد أطلق في موضع، وقال المصنف: إن لم يكن أولى بأحدهما قياساً فإنه إنما يتصوّر مع تباين المواضع وإلا فالقياس الذي هو إلحاق فرع بأصل لمشاركته له في علة حكمه لا يتصوّر في الموضع الواحد إذ في الموضع الواحد لا يتصوّر أصل وفرع، وحينئذ فالترتيب في غسلات المغلظة لا يتأتى اندراجه تحت هذه المسألة لأنه شيء واحد، وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الإسلام عن القرافي من أنه جعله منه، وفي قول شيخنا الشهاب ما نصه: قوله أي الشارح بناء على الراجح من أن الحمل قياسي.

أقول: قضية هذا أن رواية «إحداهن» في غسلات الكلب تحمل على رواية «أولاهن» لأنها أولى من رواية «أخراهن» بدليل ندب الترتيب فيها، ومن ثم تعلم أن ما يقال في الفقه من تساقط «أولاهن» و«أخراهن» والعمل بإحداهن إنما يتفرع على غير الراجح هنا انتهى. على أن الأولوية التي بينها لم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيد كما هو المراد هنا على ما صرح به قول الشارح من حيث القياس الخ. فليتأمل. ثم رأيتني قلت في مرة أخرى ما نصه: يمكن أن يجعل قوله «والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما إن لم يكن الخ» شاملاً لما إذا اتحد الحكم والسبب كما في رواية غسلات الكلب. وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء إلغاء القيدين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما إذا لم يتحدا كما في مثال الشارح، وعلى هذا يعمل بالإطلاق في محله. وأما مفهوم وقوله «إن لم يكن الخ» فإنما يتأتى في القسم الثاني دون الأوّل ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اهـ. أي وعلى هذا فقول الشارح «في موضعين» وقوله «في موضع أعم من أن تتباين المواضع أولاً»، وقول المصنف «قياساً» محمول على ما إذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقياس ما في معناه إذا لم تتباين، ولا يخفى اندفاع ما أورده شيخنا على هذا التقرير أيضاً لعدم الأولوية بالقياس إلا إن قلنا يلحق به ما في معناه إذا اتحدت المواضع. واعلم أن شيخ الإسلام بعد نقله في الترتيب ما تقدم عن القرافي قال ما نصه: والظاهر أنه ليس منه لضعف دلالة هاتين أي رواية «أولاهن» ورواية «أخراهن» بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية الترمذي «أخراهن» أو قال «أولاهن»، ولجواز حمل رواية «إحداهن» على بيان الجواز و«أولاهن» على بيان الندب «وأخراهن» على بيان الإجزاء. وبما تقرر علم أن شرط الحمل فيما إذا اختلف السبب واتحد الحكم أن لا يتردد المطلق بين مقيدين بمتنافيين أو يكون أولى بأحدهما من الآخر، ومن شرطه أيضاً أن يكون المقيد صفة لا ذاتاً كالإطعام في كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها، وأن لا يكون في إباحة إذ لا تعارض فيها، وإن لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى. وفي كل من قوله لضعف دلالة هاتين بالتعارض، وقوله وأن لا يكون في إباحة إذ لا تعارض فيها نظر، أما الأوّل فلأن القاعدة مفروضة في التعارض، وأما الثاني فلأن التناول في

من أيام أخر﴾ [البقرة: ١٨٤] وفي كفارة الظهار ﴿فصيام شهرين متتابعين﴾ [النساء: ٩٢] وفي صوم التمتع ﴿فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم﴾ [البقرة: ١٩٦] **(يستغنى)** فيما أطلق فيه **(عنهما إن لم يكن أولى بأحدهما من الآخر قياساً)** كما في المثال المذكور بأن يبقى على إطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب في قضاء رمضان تتابع ولا تفريق. أما إذا كان أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر من حيث القياس كأن وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من أن الحمل قياسي فإن قيل لفظي فلا.

(مبحث الظاهر والمؤول)

أي هذا مبحثهما **(الظاهر ما دل)** على المعنى **(دلالة ظنية)** أي راجحة فيحتمل غير

الإباحة بقدر الإذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد إذ الأوّل يدل على الإذن مطلقاً، والثاني يدل عليه في حال دون حال فليتأمل. قوله: **(إن لم يكن أولى بأحدهما)** أي المتنافيين من الآخر. قال شيخنا الشهاب: صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال في كلام الشارح الآتي اهـ. وأقول: يجاب بأن في الكلام اختصاراً معهوداً كما قالوا «ما رأيت رجلاً أحسن في عينه الكحل من زيد» والأصل منه أي الكحل في عين زيد. قوله: **(كان وجد الجامع بينه وبين مقيده)** قال شيخنا الشهاب: أي بين المطلق وبين المقيد بأحد القيدين فهو بفتح الياء وضميره لأحد القيدين اهـ. قوله: **(فإن قيل لفظي فلا)** أي لعدم إمكان الحمل عليهما لتنافيهما وعلى أحدهما لأنه ترجيح بلا مرجح.

مبحث الظاهر والمؤول

قوله: **(الظاهر ما)** أي لفظ بدليل تبادره من دل. قوله: **(دلالة ظنية)** عبارة ابن الحاجب الظاهر أي في اللغة الواضح. وفي الاصطلاح ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد أو بالعرف كالغائط اهـ. قال العضد وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر ـ أي الظاهر ـ بما دل دلالة واضحة فيكون أي النص قسماً منه اهـ. قال المولى سعد الدين: قوله «دلالة ظنية» يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما مساوية ومرجوحة، وظاهر كلام المصنف ـ أي ابن الحاجب ـ أن قوله «إما بالوضع أو بالعرف» من تمام الحد احترازاً عن المجاز وبه صرح الآمدي وكلام الشارح يشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب اهـ. والمصنف مع تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضاً بناء على المتبادر من قوله «دل» وهو أن يدل بنفسه بخلاف المجاز فإن دلالته بواسطة القرينة. وقال بعضهم: اللفظ إما أن تكون دلالته من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أي مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راجحة؛ فالأوّل النص، والثاني الظاهر، والثالث المؤوّل،

ذلك المعنى مرجوحاً كالأسد راجح في الحيوان المفترس مرجوح في الرجل الشجاع، والغائط راجح في الخارج المستقذر للعرف مرجوح في المكان المطمئن الموضوع له لغة أوّلاً.

وخرج النص كزيد لأن دلالته قطعية **(والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل)** عليه **(لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً)** وليس بدليل في الواقع **(ففاسد أو لا لشيء فلعب**

والرابع المشترك اهـ. وفسر في النقود الظنية بقوله «أي محتملة لغيره احتمالاً مرجوحاً وله أي الظاهر قال: فالمشترك لا يكون ظاهراً ولا نصاً اهـ. وهذا كله يقتضي أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح، وحينئذ فقد يقال لا حاجة إلى تفسير الشارح بقوله أي راجحة إلا أن يقال نبه به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله «فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحاً» ودفع توهم أن المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن لا القطع وإن لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر.

قوله: **(وخرج النص)** أقول فيه أمران: الأوّل في وجه التعرض لإخراجه دون إخراج المجمل والمؤوّل، ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما والاهتمام بإخراج النص لأنه من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن العضد. والثاني أن في قطعية دلالة نحو «زيد» مع احتماله معنى مرجوحاً ككتابه ورسوله ولهذا أكدوه لدفع ذلك في نحو «جاء زيد نفسه» نظراً فأيّ فرق بين نحو «الأسد» ونحو «زيد» حتى كان الأوّل من الظاهر والثاني من النص مع ثبوت الاحتمال في كل منهما اللهم إلا أن يفرق بأن احتمال المجاز في الأوّل ثابت في غير التركيب أيضاً بخلاف الثاني إذ لفظ نحو «زيد» في غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه في التركيب لاحتمال الإسناد المجازي وفيه نظر، لأن من يجوز في الأعلام مجاز المفرد يلزمه احتمال نحو «زيد» في غير التركيب أيضاً اللهم إلا أن يبني ما هنا على المنع. قوله: **(والتأويل)** فإن قلت: لم فسر كغيره الظاهر دون الظهور المقابل للتأويل والتأويل دون المؤوّل المقابل للظاهر؟ قلت: لما قاله غير واحد من أن الظاهر أكثر استعمالاً من الظهور والتأويل أكثر استعمالاً من المؤوّل. قوله: **(حمل الظاهر)** أقول: أخرج حمل النص على معنى مجازي بدليل وحمل المشترك على أحد معنييه كذلك فقضية التعريف أن ذلك لا يسمى تأويلاً اصطلاحاً. قوله: **(فإن حمل عليه لدليل)** قال شيخنا الشهاب: أي في نفس الأمر انتهى. وهو مأخوذ من قول المصنف «أو لما يظن الخ» وقضيته صحة التأويل حينئذ وإن اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن ينبغي أن يراد حينئذ صحته في نفس الأمر لا في الظاهر عند الحامل، ولو كان الدليل فاسداً في نفس الأمر لكن اعتقد الحامل صحته فالتأويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الأمر. ولك أن تقول في نفس الأمر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الأمر. والحاصل أن صحته في نفس الأمر بحسب نفس الأمر تتوقف على صحته في نفس الأمر بحسب نفس الأمر وأن صحته في الظاهر يكفي فيها صحته بحسب الاعتقاد. فقول المصنف «أو لما يظن دليلاً» ففاسد ينبغي أن المراد به أنه فاسد بحسب نفس الأمر دون الظاهر كما في نظائره، ألا ترى أنا نحكم بصحة الصلاة إذا اعتقد المصلي استجماع شرائطها وإن كانت فاسدة في نفس الأمر لعدم استجماعها فيه.

لا تأويل) هذا كله ظاهر. ثم التأويل قريب يترجح على الظاهر أدنى دليل نحو ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ [المائدة: ٦] أي عزمتم على القيام إليها وبعيد لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه وذكر المصنف منه كثيراً فقال (ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدىء) أي تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعاً وفارق سائرهن. رواه الشافعي وغيره على ابتدىء نكاح أربع منهن فيما إذا كان نكحهن معاً لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتباً فيمسك الأربع الأوائل. ووجه بعده أن المخاطب بمحله قريب عهد بالإسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته إلى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعي حملة الشريعة على نقله ولو

قوله: (أو لا لشيء فلعب لا تأويل) أقول فيه أمور: الأوّل أنه إن انتفى الشيء في الواقع والاعتقاد فهو لعب ولا كلام، أو في الاعتقاد دون الواقع فهو لعب أيضاً بحسب الاعتقاد، أو في الواقع دون الاعتقاد فالمتجه أنه لا يوصف باللعب لأن اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل في قوله «أو لما يظن دليلاً فاسد». والثاني أن سيخنا الشهاب قال: والمراد بقوله «لا تأويل» نفي التأويل المعتد به وإلا فحد التأويل صادق عليه انتهى. وقضيته أنه يسمى تأويلاً في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح، ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك. والثالث أن شيخنا العلامة أورد أن هذا يوجب فساد الحدّ بأنه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب أن يزيد فيه قيداً يخرجه كأن يقال لدليل أو شبهة انتهى. وأقول: قد تقرر في بحث التعريف جواز الإضمار فيه بشرط قرينة واضحة، وحينئذ فقول المصنف «حمل الظاهر على المحتمل المرجوح» فيه حذف وهو لدليل أو لما يظن دليلاً بدليل تعقيبه بذلك التفصيل وأي قرينة أصرح على إرادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب، وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد وأن منشأه الغفلة عما بيناه على أن التعريف بالأعم أجازه الأقدمون واختاره غير واحد من محققي المتأخرين فتأمل.

قوله: (ولم ينقل تجديد نكاح منه الخ) قال شيخنا العلامة: لا يخفى أن قوله «لم يسبق الخ» كافٍ في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله «ولم ينقل علاوة» بأن يقول «على أنه لم ينقل» كان صواباً. قال العضد إلى آخر ما حكاه عنه اهـ. وأقول: لا يخفى أن حاصل هذا الاعتراض الفاسد أن الشارح جعل مجموع الشقين أعني قوله «لم يسبق الخ» وقوله «ولم ينقل الخ» وجهاً واحداً للبعد وأن الصواب الاقتصار على الأوّل لكفايته في بيان البعد، وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التي حكاها عنه ونحن نقول: لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد إلا التساهل الذي أوقع فيه حب العصبية. أما أولاً فلا نسلم أن الشارح جعل الشقين وجهاً واحداً إذ ليس في عبارته ما يقتضي ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هي محتملة لذلك قطعاً احتمالاً في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فإن العطف على

وقع. (و) من البعيد تأويلهم (ستين مسكيناً) من قوله تعالى: ﴿فإطعام ستين مسكيناً﴾ [المجادلة: ٤] (على ستين مداً) بأن يقدر مضاف أي طعام ستين مسكيناً وهو ستون مداً

التعليل يجوز أن يكون من جملته ويجوز جوازاً قوياً أن يكون تعليلاً مستقلاً لما لا يخفى من شيوع عطف العلل المستقلة بعضها على بعض وكثرته. فقوله «ولم ينقل الخ» سواء عطف على خبر «إن» الأوّل أعني قوله «قريب عهد بالإسلام» أو على خبرها الثاني أعني «لم يسبقه الخ» يجوز أن يكون علة مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه، ومن زعم خلافه فعليه البيان. ولا نسلم أيضاً أن العضد اقتصر على الشق الأوّل وجعل الثاني علاوة، فإن قوله «هذا مع أنه لم ينقل تجديد قط الخ» لا يلزم أن يكون علاوة بل يجوز أن يكون زيادة في الوجه الأوّل كما يجوز أن يكون وجهاً مستقلاً، ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان. والحاصل أنه يصح جعل الشقين وجهاً واحداً وجعلهما وجهين إذ لا محذور في واحد من الأمرين، وكفاية أحدهما لا تمنع من اعتبار المجموع واحداً كما لا يشتبه على من له أدنى إلمام بصنيع الأئمة، وأن عبارة الشارح صالحة لكلا الأمرين وكذا عبارة العضد. وأما ثانياً فلو سلمنا أن الشارح جعل الشقين وجهاً واحداً وأن العضد اقتصر على الأول وجعل الثاني علاوة. قلنا: أي محذور في ذلك مع صحة كل من الأمرين بل وتقاربهما في المعنى إذ لا يقصد بالعلاوة إلا تقوية ما قبلها كما أن جعل الأمرين وجهاً واحداً فيه تقوية الأوّل بالثاني. وبالجملة فهما طريقان صحيحان سلك العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل الاعتراض على الشارح ونسبته إلى مخالفة الصواب؟ ولعمر الله إن ذلك من العجاب مع أن لنا على هذا التقدير ترجيح طريق الشارح بوجهين: الأوّل أن جعلهما وجهاً واحداً أسرع إلى دفع الخصم وأقطع لشعبه إذ لو اكتفى بالشق الأوّل لربما بادر إلى المنازعة في اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرده عن ذلك وأحوج إلى تغيير الأسلوب والتوجيه بالمجموع. والثاني أنه لما كان التوجيه بأنه لم يسبق له بيان شروط النكاح قد يعترض بأنه لا يكفي في البعد لجواز أن يأمره بالتجديد ليتعلم الشروط ثم يجدد، ولهذا صرحوا بأن الأمر بالشيء أمر بشروطه وأن أمر الكافر بالصلاة أمر بالإسلام ثم الإتيان بها والأمر بالإسلام صادق بالأمر بالإتيان به بعد تعلم كيفيته، فلا بدّ من بيان انتفاء التجديد لينتفي هذا الاحتمال. زاد قوله «ولم ينقل الخ» ليندفع ذلك فهو من تتمة وجد البعد. ولما كان نقل نفي التجديد من غيلان غير كافٍ لأنه لو نقل من غيره كفى في موافقه التأويل زاد قوله «ولا من غيره»، ولما كان نفي نقل التجديد مطلقاً قد لا يكفي لاحتمال أن ذلك لقلتهم أو عدم توفر الدواعي على ذلك النقل زاد قوله «مع كثرتهم الخ» وهذا الوجه في غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر أن هذا الاعتراض لم يزد على التغيير في الوجوه الحسان.

قوله: (على ستين مداً) قال شيخنا العلامة: مقتضاه أن لفظ «ستين مسكيناً» أطلق على ستين مداً. وقوله «بأن يقدر مضاف» أي طعام ستين مقتضاه أن ستين مسكيناً باقٍ على معناه

فيجوز إعطاؤه لمسكين واحد في ستين يوماً كما يجوز إعطاؤه لستين مسكيناً في يوم واحد، لأن القصد بإعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد في ستين يوماً كدفع حاجة الستين في يوم واحد. ووجه بعده أنه اعتبر فيه ما لم يذكر من المضاف وألغى فيه ما ذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من

والطعام مراد بلفظه المقدر وهذا تناقض لا خفاء فيه فليتأمل انتهى. وأقول: قد تأملنا امتثالاً لأمره بالتأمل ما زعمه الشيخ من أن هذا تناقض لا خفاء فيه فوجدنا منشأه اشتباهاً لا خفاء فيه أن قوله «ستين مسكيناً» على ستين مداً معناه أنه أريد بالمسكين المد فيكون المراد من قوله «ستين مسكيناً» ستين مداً من غير تقدير وليس كذلك، بل معناه كما هو ظاهر لإخفاء فيه أن قوله «ستين سكيناً» أريد منه معنى ستين مداً على أن طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكيناً وطعام ستين مسكيناً هو ستون مداً. فقول الشارح «بأن يقدر مضاف الخ» بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة في أن قوله «وستين» أي وتأويلهم ستين على ستين مداً صادق يكون التأويل بهذا الطريق فأي تناقض في ذلك، وأي مقتض له من الكلام، وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح زعمه، وأيّ شيء في عبارة المصنف يعين أن المسكين عبر به عن المدوان قوله «ستين مسكيناً» عبارة عن ستين مداً بدون توسط تقدير؟ ولعمر الله إنه لا منشأ لأمثال هذه الإيرادات إلا الغفلة وإهمال التأمل رأساً وأن الموقع في ذلك ليس إلا الشغف بالتعصب ومحبة الاعتراض، وهذا أمر صعب ينشأ منه عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع. ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال: قوله «بأن يقدر مضاف» هذا يخالف المتن فإن معنى المتن أن مسكيناً لم يرد حقيقته بل أريد به معنى المد وكلام الشرح يقتضي بقاء المسكين على حقيقته وهما متنافيان انتهى. وقد علمت ما فيه وليت شعري ما مستنده في الجزم بنسبته إلى المتن ما ذكر وتالله لا مستند له في ذلك إلا محض الوهم وإهمال التأمل ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

قوله: **(وألغى فيه ما ذكر من عدد المساكين)** قال شيخنا الشهاب: فيه نظر فإن العدد معتبر في قدر الطعام المعطى فلم يلغ إذ الطعام مقدر بعدد المساكين انتهى. وأقول: هذا الإيراد بمعزل عن ملاقاة كلام الشارح لأن كلامه ليس في عددهم باعتبار المعطى أي الشيء الذي يعطى بل في عددهم باعتبار من يعطي بمعنى أن ظاهر الآية اعتبار كون من يعطي ستين مسكيناً فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد، وقد ألغى المخالف اعتبار هذا العدد فيه أي في من يعطى واكتفي بإعطاء واحد في ستين يوماً. وعبارة العضد وجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكوراً بحسب الإرادة والموجود وهو إطعام ستين عدماً بحسب الإرادة مع إمكان أن المذكور هو المراد لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد في ستين يوماً لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب إلى الإجابة، ولعل فيهم

البعيد تأويلهم حديث أبي داود وغيره «(**أيما امرأة نكحت نفسها**) بغير إذن وليها فنكاحها باطل»[١] وفي رواية البيهقي «فإن أصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها» (**على الصغيرة والأمة والمكاتبة**) أي حمله أوّلاً بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها، فاعترض بأن الصغيرة ليست امرأة في حكم اللسان فحمله بعض آخر على الأمة، فاعترض بقوله «فلها مهر مثلها» فإن مهر الأمة لسيدها، فحمله بعض متأخريهم على المكاتبة فإن المهر لها ووجه بعده على كل أنه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه بأن يمنع المرأة مطلقاً من استقلالها بالنكاح الذي لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به (و) من البعيد تأويلهم حديث «(**لا صيام لمن لم يبيت**) أي الصيام من الليل» رواه أبو داود وغيره بلفظ «من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له»[٢] (**على القضاء والنذر**) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم. ووجه بعده أنه قصر

مستجاباً بخلاف الواحد اهـ. وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض. ثم رأيته زاد بعدما تقدم عنه ما نصه: ولو قال وألغى فيه ما ذكر من إطعام العدد كان ظاهراً واتضح التعليل بفضل الجماعة انتهى. وقد ظهر أن ما عبر به الشارح صالح لهذا المعنى وأنه المراد منه فلا إشكال.

قوله: (**وتظافر قلوبهم**) كذا في العضد. قال السعد: تضافر قلوبهم بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ اهـ. قوله: (**للمحسن**) أي المكفر لعل الله يغفر ذنبه. وقول العضد فيكون أقرب إلى الإجابة قال في النقود: إذ قلما يخلو جمع من المسلمين عن ولي من أولياء الله تعالى يكون مستجاباً لدعوة مغتنم الهمة اهـ. قوله: (**أيما امرأة**) هو نكرة في سياق الشرط فيعم. وفي شرح البرهان للمازري إذا تأكد العموم يمتنع تخصيصه وههنا قد أكد بقول باطل باطل باطل ثلاث مرّات اهـ. ورده القرافي في شرح المحصول. قوله: (**نكحت نفسها**) قال شيخنا الشهاب: كذا الرواية وهي تفيد أن «نكح» يستعمل بمعنى زوج اهـ. قوله: (**في حكم اللسان**) أي اللغة. قال شيخنا الشهاب: ولما كانت مرجعاً ومعتمداً جعلها حاكمة حيث أضاف الحكم إليها اهـ. وأقول: ظاهر كلامه أن الحكم هنا بالمعنى المصدري والظاهر أن المراد به المحكوم به بحسب اللغة. قوله: (**المؤكد عمومه بما**) ينبغي أن التقييد به لبيان زيادة البعد وأن أصل البعد لا يتوقف عليه، وكذا يقال في قوله الآتي النص في العموم. قوله: (**صورة نادرة**) أي فيكون كاللغز. قوله: (**استقلالها به**) قال شيخنا الشهاب: يمكن الاستغناء عنه بجعل الذي الخ صفة لاستقلالها السابق لا للنكاح اهـ. أقول: لكن فيه إيهام أن الوصف للنكاح. قوله: (**من الليل**) قال شيخنا الشهاب: «من» ابتدائية أو بمعنى «في». قوله: (**النص في العموم**) لما

---

(١) رواه أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤، الدارمي في كتاب النكاح باب ١١. أحمد في مسنده (٦/١٦٦).

(٢) رواه النسائي في كتاب الصيام باب ٦٨. الدارمي في كتاب الصوم باب ١٠.

للعام النص في العموم على نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة إلى الصوم المكلف به في أصل الشرع (و) من البعيد تأويل أبي حنيفة حديث ابن حبان وغيره (**ذكاة الجنين ذكاة أمه**) بالرفع والنصب (**على التشبيه**) أي مثل ذكاتها أو كذكاتها فيكون المراد الجنين الحي لحرمة الميت عنده. وأحله صاحباه كالشافعي ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه، أما على رواية الرفع وهي المحفوظة كما قاله الخطابي وغيره من حملة الحديث فبأن يعرب «ذكاة الجنين» خبراً لما بعده أي ذكاة أم الجنين ذكاة له يدل عليه رواية البيهقي «ذكاة الجنين في ذكاة أمه»[1] وفي رواية «بذكاة أمه» وأما على رواية النصب إن ثبتت فبأن يجعل على الظرفية كما في «جئتك طلوع الشمس» أي وقت طلوعها. والمعنى ذكاة الجنين حاصله وقت ذكاة أمه وهو موافق لمعنى رواية الرفع الذي ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وأن ذكاة أمه التي

سبق في المتن أن النكرة في سياق النفي للعموم نصاً إن بنيت على الفتح قوله: (**أو كذكاتها**) قال شيخنا الشهاب: هو توجيه للنصب بأن كاف التشبيه متعلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها إلى ما كان مجرورها توسعاً ويعبر عن هذا ونحوه بالنصب على إسقاط الخافض اهـ. قوله: (**ما فيه من التقدير**) قال شيخنا الشهاب: أي المقدر اهـ وأقول: يجوز بقاؤه على ظاهره. قوله: (**فبأن يعرب ذكاة الجنين خبراً لما بعده الخ**) قال شيخنا العلامة: قد يقال لا يتعين هذا فيها لجواز أن يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبره ما بعده على معنى أن ذكاة الجنين المطلوبة شرعاً هي نفس ذكاة أمه الثابتة حساً أو يدل عليه دخول أن عليه في قوله عليه الصلاة والسلام في الحديث الذي سيذكره الشارح «فإن ذكاته ذكاة أمه» لأن النواسخ إنما تنصب ما أصله المبتدأ اهـ. وأقول: جواب ذلك أن الشارح لم يدع التعين حتى يرد عليه جواز وجه آخر، وتعبيره بقوله «بأن لا يقتضي التعين» لأن عادته استعماله للتمثيل تبعاً لعادة شيخي مذهبه الرافعي والنووي كما هو معلوم عنهم مشهور عند أهل مذهبهم. وأما ما استدل به الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قال الشارح بل وترجحه لأنه مع معارضة روايتي «في ذكاة أمه» و«بذكاة أمه» له يحتمل أن يكون على القلب كما نص عليه المولى سعد الدين في نحو: ولا يك موقف منك الوداعا. ونحو: يكون مزاجها عسل وماء. بناء على أنه يمتنع الإخبار بالمعرفة عن النكرة في الجملة الخبرية.

قوله: (**كما في جئتك طلوع الشمس**) قال شيخنا الشهاب: قد يقال بينهما فرق من حيث إن ذكاة الجنين لم تقع وقت ذكاة الأم بخلاف المجيء، ويجاب بأنه لما كانت ذكاة الأم ذكاة له صح أن ذكاته حاصلة وقت ذكاة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذي أورده مع ظهور أن الفعل المحصل لذكاتهما واحد فلا يتوهم تخلف ذكاته عن ذكاة الأم ولا اختلاف وقتهما. قوله:

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الصيد باب ١٠. أبو داود في كتاب الأضاحي باب ١٧. ابن ماجه في كتاب الذبائح باب ١٥. أحمد في مسنده (٣/٣١، ٣٩).

أحلتها أحلته تبعاً لها يؤيد ذلك ما في بعض طرق الحديث من قول السائلين: يا رسول الله إنا ننحر الإبل ونذبح البقر والشاة فنجد في بطنها الجنين فنلقيه أم نأكله؟ فقال رسول الله ﷺ: كلوه إن شئتم فإن ذكاته ذكاة أمه. فظاهره أن سؤالهم عن الميت لأنه محل الشك بخلاف الحي الممكن الذبح. فمن المعلوم أنه لا يحل إلا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطابق السؤال (و) من البعيد تأويلهم كمالك قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء

(ليطابق السؤال) قال شيخنا العلامة: المطابقة حاصله بأن يتضمن المسؤول عن سواء تضمن أيضاً غيره أم لا، ولذا يقال طابق وزاد ومن ثم كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص مسؤول عنه أم لا عاماً فيه وفي غيره على الصحيح المتقدم كما في «بئر بضاعة» اهـ. وأقول: لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الإيراد عن كلام الشارح وأنه لا منشأ له إلا عدم ملاحظته على وجهه ذلك لأن حاصل قوله «بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم أنه لا يحل إلا بالتذكية» ظهور أن سؤالهم لم يكن عن الحي الممكن الذكاة لظهور حكمه لهم وهو أنه لا يحل إلا بالتذكية، وحينئذ لا يصح كون الجواب عن الحي لا بخصوصه ولا مع الميت لا لمجرد كون الحي غير مسؤول عنه بل لذلك مع ظهور مخالفة حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بحكم الميت لتخالف حكمهما. فحاصل الكلام أن حكم الحي الممكن الذكاة معلوم لهم وهو أنه لا يحل إلا بالتذكية فتعين أن سؤالهم عن الميت الذي هو محل الشك فلا يكون الجواب إلا عن الميت ليطابق السؤال إذ لا جائز أن يكون عن الحي وحده وإلا لم يطابق الجواب السؤال إذ ليس الحي مسؤولاً عنه لظهور حكمه لهم، وأما الميت فمسؤول عنه ولا أن يكون عنهما لظهور تخالفهما في الحكم، أو يقال لأن الحي لما كان ظاهر الحكم فلا معنى لضمه إلى غيره في السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنهما لعدم الحاجة إليه في الحي لظهور حكمه ومخالفته. وإنما اقتصر الشارح على نفي إرادة الحي وحده كما يؤخذ من تعليله بعدم المطابقة لأن غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحي وحده، فقوله «ليكون الجواب عن الميت» أي لا عن الحي وحده كما قاله المخالف لأنه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لأنه عن الميت ولم يتعرض لنفي كونه عنهما لأن المخالف لم يعده فلم يحتج إلى التعرض له مع إشارته إلى رده أيضاً بظهور تخالف حكمهما. أو يقال بظهور حكم الحي لهم المقتضي لكونه غير مسؤول عنه فلم يحتج للجواب عنه. وملخص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعلقاً بالحي والميت جميعاً لاختلاف حكمهما عندنا وعنده مع ظهور حكم الحي. أما عندنا فلاعتقادنا حل الحي بشرط التذكية وحل الميت بغير تذكية، وأما عنده فلاعتقاده حل الحي بشرط التذكية وحرمة الميت مطلقاً فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلقا إلا بأحدهما، فإذا بين الشارح عدم إرادة الحي بالسؤال على وجه يقتضي أنه غير مراد أيضاً في الجواب وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين أن المراد في السؤال هو الميت فتعين إرادته في الجواب ليطابق السؤال إذ لو

والمساكين﴾ إلى آخره (على بيان المصرف) أي محل الصرف بدليل ما قبله ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾ [التوبة: ٥٨] إلى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها لخلوّهم عن أهليتها. ثم بين أهلها بقوله ﴿إنما الصدقات للفقراء﴾ [التوبة: ٦٠] الخ أي هي لهذه الأصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضاً فيكفي الصرف لأي صنف منهم، ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الأصناف لغير منافٍ له إذ بيان المصرف لا ينافيه فليكونوا مرادين فلا يكفي الصرف لبعض الأصناف إلا إذا فقد الباقي للضرورة حينئذ.

أريد فيه الحي لم يطابق السؤال، ولا يقال يجوز أن يراد فيه كلا الأمرين وتحصل المطابقة لما تقرر من أن إرادتهما منتفية عندنا وعنده وأنه ليس المراد عندنا وعنده إلا أحدهما دون الآخر، والغرض ليس إلا الاحتجاج على نفي ما ادعاه هو لا على نفي سائر الاحتمالات.

فقوله «فظاهر الخ» إثبات لإرادة الميت وحده في السؤال. وقوله «فيكون الجواب عن الميت» أي وحده لا عن الحي وحده كما ذهب إليه المخالف فهل بقي بعد هذا البيان من شك في صحة ما قاله الشارح وظهوره، وأنه لا منشأ لاعتراضه إلا عدم ملاحظته على وجهه وتأمل مقصوده المصرحة به عبارته وتوهم أن قوله «فيكون الجواب عن الميت» احتراز عن كونه عن الحي أو عنهما فأورد حينئذ أنه إذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة وهو توهم فاسد إذ ليس المراد إلا الاحتراز عن كونه عن الحي وحده كما ذهب إليه المخالف الذي ليس النزاع إلا معه فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وأنه وهم محض. فإن قلت: قضية ما قررته أن السبب في عدم صحة كون الجواب عن الحي وحده وهو عدم صحة الحكم لا عدم المطابقة كما قاله الشارح. قلت: كلا الأمرين يصح جعله سبباً ولا محذور في الاقتصار على أحدهما كما صنع الشارح: ثم أقول: مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع إلى وجدانه على أن المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقيه أم نأكله إذ لا يفهم من الإلقاء في مثل هذا إلا رميه على نحو المزابل والإعراض عنه، ومعلوم أن الحي لا يسمح أحد بإلقائه كذلك ولم يعتد ذلك فيه بل المعتاد فيه حفظه وانتظار حاله كما يفهم من ذكر أكله إلا الميت بخلاف الحي إذ لا جائز أن يكون السؤال عن أكله حياً لأنه غير معتاد فيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل ولا عن أكله بعد تذكيته لأنه من الظهور بحيث لا يسأل عنه أحد العوام فضلاً عن صحابة سيد الأنام. لا يقال: المراد فنلقيه أم نأكله إذا مات لأن هذا في غاية البعد من هذا السياق من غير ضرورة إليه، بل يكاد السياق يقطع بنفية وكيف يشتبه على مثل الصحابة حاله إذا مات بعد خروجه حياً مع أن حرمة الميتة التي هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الأمة فكيف بهؤلاء الأئمة؟!

قوله: (إذ بيان المصرف لا ينافيه) قال مشيخنا العلامة ما نصه: قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه لما تقرر عند أهل البيان من أن الحصر إنما يستعمل رداً على المخاطب في

اعتقاده غير حكم المتكلم، وبيانه أن الصدقات إن قصد انحصارها في هذه الأصناف وفي استيعابهم استدعى أن المخاطب منازع في الأمرين معاً وذلك منتفٍ إذ لا يخفى أنه إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض، وإن قصد انحصارها في الأصناف دون الاستيعاب لم يكن ثم حينئذ دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتأمل ذلك مع الإنصاف وعدم التعسف. فإن قيل: الواو تقتضي تشريك الأصناف في الصدقات أي في ملكها المستفاد من اللام وهو نفس استيعابهم. قلت: الظاهر المتبادر أنها تقتضي تشريكهم في الصدقات أي في جواز صرفها إذ المعنى إنما يجوز صرف الصدقات لهذه الأصناف وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب اهـ. وأقول: لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على مراعاة ذلك الراغب في اتباع الحق المحب للإنصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط جميع ما أورده وأمر بتأمله بالإنصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفة الطلبة. فأما قوله «قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر» ينافيه وتبعه شيخنا الشهاب في هذه الجملة من غير زيادة فقد استند فيه كما ترى إلى ما عقبه به من قوله «لما تقرر عند أهل المعاني الخ» وبين ذلك بقوله «وبيانه» إلى قوله «استدعى أن المخاطب ينازع في الأمرين وذلك منتف الخ».

وحاصله كما ترى أن حمل الآية على بيان المصرف والاستيعاب معاً يتوقف على مخاطب ينازع في الأمرين ولا مخاطب كذلك فيمتنع الحمل المذكور، ولا يخفى عليك أنه لم يزد في هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهي أن المخاطب إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلاً عن حجة ونحن نقول: لا نسلم انتفاء المخاطب المذكور وليس في الآية ما ينافي وجوده ولا ما يدل على انتفائه إذ الذي فيها أنهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى: ﴿ومنهم من يلمزك في الصدقات﴾ [التوبة: ٥٨] الخ. وتعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الأصناف أيضاً، ولبعضهم دون بعض أيضاً، وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعاً مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين في هذه الأصناف وأنهم أيضاً من المستحقين وأنه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون بعض وهذا مما لا يسع عاقلاً إنكاره فهل مع ذلك يسوغ لعاقل دعوى انتفاء المخاطب المذكور والاحتجاج عليها بدعوى أن المخاطب إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض؟ فإن ادعى في هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله «ولا يخفى» فهي دعوى ممنوعة أيضاً سلمنا انتفاء المخاطب المذكور لكن لا نسلم أن الحصر في الأمرين يتوقف على المنازعة في كل منهما لم لا يكتفي فيه بالمنازعة في مجموع الأمرين وهي حاصلة بالمنازعة في أحدهما، وحينئذ يكون النزاع في المجموع ويرد الحصر رداً على المنازع فيه لا بد لنفي ذلك من دليل صريح صحيح من كلامهم. سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفي بتقدير المنازعة وتنزيل غير المنازع منزلته لوجود مقتضى ذلك

....

وله نظائر في كلامهم. سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون القصر بالنسبة إلى الاستيعاب قصر تعيين زيادة في الفائدة ودفعاً لتوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة إلى الأصناف قصر أفراد. غاية ما في الباب لزوم استعمال المشترك في معنييه معاً وهو جائز عند الشافعي وطائفة مع أن لنا أن نمنع لزوم ذلك بناء على أنه ليس واحد من التعيين والأفراد معنى لصيغة الحصر بل من فوائد معناها، ويجوز أن يقصد الشيء لجميع فوائده.

واعلم أنّ قوله «إنما يعتقد استحقاق غيرهم لها» إن أراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك أنه حمل الحصر على حصر القلب وهو في غاية البعد كما لا يخفى، بل الوجه أنه حصر أفراد لأن الظاهر الموافق لسياق الآية وسبب النزول أنهم إنما كانوا يعتقدون أنهم أيضاً من المستحقين لا أنهم المستحقون دون غيرهم، ومما هو في غاية الظهور في أنهم إنما اعتقدوا المشاركة في الاستحقاق لا الانفراد به قوله تعالى: ﴿فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون﴾ [التوبة: ٥٨] ولم يقل فإنّ أعطوها رضوا وإن لم يعطوها إذا هم يسخطون إلا أن يكون اللامزون بعض من اعتقد الاستحقاق دون الأصناف. وإن أراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المقابلة في قوله «لا استحقاق بعضهم دون بعض» بل كان الواجب أن يقول «لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق بعضهم دون بعض» أو يقتصر على قوله «استحقاقهم وحدهم» فإنه المقصود بالذات بالنفي على هذا التقدير كما لا يخفى مع التأمل الصحيح، فكيف يترك ما هو المقصود بالذات ويقتصر على غيره، وإذا تأملت ما أشرنا إليه حق التأمل علمت أن الشيخ لم يزد في هذا المقام على مجرد الدعاوى المخالفة للظاهر، وحينئذ يتعجب مع ذلك من قوله فليتأمل ذلك مع الإنصاف وعدم التعسف انتهى. فليتأمل مع الإنصاف وعدم التعسف.

وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت: الظاهر المتبادر إلى قوله «وذلك لا يقتضي وجوب الاستيعاب» فجوابه أن الشارح لم يدع أنت الآية تقتضي أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل إنها ظاهرة فيه وفرق بين الأمرين كما هو معلوم، وظهورها في الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضاً فإن قولنا «إنما يجوز صرف الصدقات لهذه الأصناف» ظاهر في وجوب الاستيعاب لأنه المتبادر منه والظاهر مما يكتفي به في المطالبة الظنية بل يمتنع العدول عنه من غير معارض قوي لأن الظاهر من غير معارض قوي راجح والأخذ بالراجح واجب كما هو مشهور، وقد أيدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لو أقر لزيد وعمرو وبكر بألف فإنه يجب قسمتها بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحد منهم سواء أتى في إقراره بصيغة حصر كقوله «إنما الألف الذي لزم ذمتي لزيد وعمرو وبكر» أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال «أوصيت بأن لا يعطى هذا إلا لزيد وعمرو وبكر أو للفقراء والمساكين وأبناء السبيل» فإنه يجب على الوصي أو الحاكم قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحد منهم، وبقوله ﷺ في خبر أبي داود عن زياد بن الحرث لمن قال له أعطني من الصدقة «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في

(و) من البعيد تأويل بعض أصحابنا حديث السنن الأربعة (من ملك ذا رحم) محرم فهو حر» وفي رواية النسائي وابن ماجه «عتق عليه» (على الأصول والفروع) لما تقرر عندنا من أنه إنما يعتق بمجرد الملك ما ذكر، ووجه بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف. وتوجيه ما تقرر أن نفي العتق عن غير الأصول والفروع للأصل المعقول وهو أنه لا عتق بدون إعتاق خولف. هذا الأصل في الأصول لحديث مسلم «لا يجزي ولد والده إلا أن يجده مملوكاً فيشتريه فيعتقه»[1] أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق. وفي الفروع لقوله تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون﴾ [الأنبياء: ٢٦]

الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك»[2] فإن قوله «فجزأها ثمانية أجزاء» ظاهر كما لا يخفى في وجوب الاستيعاب إذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها ثمانية أجزاء لجواز دفعها لواحد. لا يقال: قد يكون ذكر التجزئة ثمانية أجزاء باعتبار الأكمل لأن هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من أن الظاهر وجوب الاستيعاب، وقد أورد علينا الإمام فخر الدين الرازي ما ملخصه أن آية الصدقة نظير آية الغنيمة مع أنه لم يقل أحد بأن كل شي غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آيتها كلها. ويجاب بأن الذي يتولى قسمة الغنيمة هو الإمام أو نائبه فهو الذي يجوز له دفع الغنيمة الواحدة لبعض الطوائف، ونحن نقول بمثله في الصدقة فإنه يجوز عندنا للإمام دفع الزكاة الواحدة لصنف واحد أو بعضه لأن جملة الزكوات بالنسبة إليه بمنزلة الزكاة الواحدة والزكاة الواحدة بالنسبة إليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة، وإنما نوجب الاستيعاب إذا فرق المالك ولا يلزم تساوي الإمام والمالك في الحكم، فما تقرر في آية الغنيمة لا يرد علينا لأنا نقول بنظيره في آية الصدقة. ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله ذلك وأطال فيه فليتأمل بالإنصاف.

قوله: (دون بعضهم أيضاً) أي كغيرهم. وقوله «بمجرد الملك» أي أخذاً من الفاء في الخبر. قوله: (من صرف العام) أي لأنه نكرة في سياق الشرط. قوله: (فيعتقه) أي بالشراء من غير حاجة إلى صيغة الإعتاق. قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك إلا أن يقال هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الأربعة المتقدم، وكرواية «فيعتق عليه» أو يقال ذكر الشراء قرينة على أن المراد عتقه بنفس الشراء إذ لو أريد عتقه بصيغة الإعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى البلغاء فكيف بكلام سيدهم ﷺ! فكان يكفي أن يقول إلا أن يعتقه وفيه نظر لجواز أن يراد كمال المجازاة وهو بالشراء والعتق المتسبب عليه. قوله: (دل على نفي

---

(١) رواه مسلم في كتاب العتق حديث ٢٥ أبو داود في كتاب الأدب باب ١٢٠. الترمذي في كتاب البر باب ٨. أحمد في مسنده (٢/٢٣٠).

(٢) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب ٣٤. كتاب الإمارة باب ١٩.

دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية. والحديث قال النسائي منكر. والترمذي لا يتابع ضمرة عليه وهو خطاء عند أهل الحديث. نعم رواه الأربعة من غير طريق ضمرة أيضاً وصححه الحاكم. وقال الترمذي: العمل عليه عند أهل العلم فيحتاج نحن إلى بيان مخصص له بخلاف الحنفية. وقد يقال مخصصه القياس على النفقة فإنها لا تجب عندنا لغير الأصول والفروع (**والسارق يسرق البيضة**) أي ومن البعيد تأويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين «لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده» (**على**) بيضة (**الحديد**) أي التي فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب في القطع. ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود غالباً المؤيد إرادته بالتوبيخ باللعن لجريان عرف الناس بتوبيخ سارق القليل

اجتماع الولدية والعبدية) فيه أمور: الأول أنه قد يقال اجتماعهما لازم لحصول العتق لأنه فرع الملك إذ لا عتق إلا بالملك إلا أن يجاب بأن المراد نفي استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استمراره. والثاني قال شيخنا الشهاب: قيل إن اعتبر هذا يعني نفي الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية أصلاً فلا يصح شراؤه أصلاً اهـ. وجوابه يعلم من جواب الأوّل. والثالث قال شيخنا الشهاب: أيضاً لم يدل على نفي إمكان الاجتماع المذكور اهـ. وأقول: هو صالح للدلالة على ذلك وإنما اقتصروا على بيان نفي الاجتماع لكفايته في حصول المطلوب مع عسر إثبات نفي الإمكان العقلي. قوله: (**القياس على النفقة**) أي بجامع أنه حق للقرابة. وقوله «فإنها لا تجب عندنا لغير الأصول والفروع» أي للأدلة المقررة الموضحة في كتب الفروع. قوله: (**والسارق الخ**) أقول: يجوز نصبه على الحكاية ورفع قوله الآتي و«بلال» على الحكاية أيضاً ونظمها في الأسلوب السابق من غير اختلال في أسلوب المتن والتقدير: ومن البعيد تأويلهم السارق يسرق البيضة أي هذا اللفظ والمراد تأويل البيضة من هذا اللفظ على بيضة الحديد، وتأويلهم بلال يشفع الأذان أي هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ ولا ينافي ذلك تغيير الشارح الأسلوب في التقرير لجواز أن يكون للتفنن بارتكاب أحد الجائزين، وبهذا ينظر فيما ذكره المحشيان. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه: قوله «والسارق يسرق البيضة» إن كان المتن بجر السارق عطفاً على «امسك أربعاً» فتظهر النكتة في عدول الشارح عن أسلوبه السابق في المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمعطوف إذ لو فعل مثل ذلك هنا لم يمكنه الإتيان بألفاظ الحديث مع بقاء المتن على إعرابه، لأن السارق فيه مجرور كما فرض وفي الحديث منصوب، وإن كان بالنصب حكاية لما في الحديث فكان يمكن أن يجري على أسلوبه السابق بأن يقول ومن البعيد تأويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة، وأما رفعه كما ذهب إليه الكمال المقدسي فلا يخفى بعده انتهى. وقد ظهر لك أن الجري على الأسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقية الحديث العامل في نصب السارق. قوله: (**وترتيب القطع الخ**) جواب

دون الكثير وترتيب القطع عَلَى سرقة ذلك لجرها إلى سرقة غيره مما يقطع فيه وهذا تأويل قريب (وبلال يشفع الأذان) أي ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس في الصحيحين أمر بلال أي أمره رسول الله ﷺ كما في النسائي أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة (على أن يجعله شفعاً لإذان ابن أم مكتوم) بأن يؤذن قبله للصبح من الليل كما هو الواقع ولا يزيد على إقامته حمله على ذلك ما قاله من أفراد كلمات الأذان. ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تثنية كلمات الأذان وإفراد كلمات الإقامة أي المعظم فيهما المؤيد إرادته بما في رواية أنس في الصحيحين أيضاً من زيادة إلا الإقامة أي إلا كلمتها فإنها تثنى.

بحث المجمل

(المجمل ما لم تتضح دلالته) من قول أو فعل وخرج المهمل إذ لا دلالة له والمبين لاتضاح دلالته

سؤال وتقريره وهو وجوابه من ذلك ظاهر. قوله: (وبلال يشفع) هو مروي بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح. قوله: (على أن يجعله شفعاً لأذان ابن أم مكتوم) قال شيخنا الشهاب: أي شافعاً له وعلى هذا يحتمل أن ضمير إقامته من قول الشارح الآتي «ولا يزيد على إقامته» راجع لابن أم مكتوم فيكون معنى يوتر الإقامة على ما ذهبوا إليه أن يجعل إقامة ابن أم مكتوم وتراً بأن لا يقيم بلال إقامة ثانية تشفعها، ويحتمل أيضاً وهو الظاهر عود الضمير على بلال أي لا يزيد على إقامة نفسه بل يوترها ولا يضم إليها أخرى. هذا كله جرى على كلامهم وهو في غاية البعد، ثم ظهر بعد ذلك أن الاحتمال الأول في غاية البعد لأن المراد من الأذان والإقامة في الحديث أذان بلال وإقامته ولا ينافي ذلك كلام المتن هنا أعني قوله «يجعله شفعاً» انتهى. وقوله أولاً أي شافعاً له زاد في موضع آخر أنه يجوز أن يكون على بابه فتكون اللام بمعنى «مع» انتهى.

بحث المجمل

قوله: (دلالته) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: أي مدلوله بدليل ما يأتي انتهى. وأقول: لا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وإن كان اتضاحها باتضاح المدلول وسهولة فهمه وليس فيما يأتي ما يعين ما قاله. والثاني أن الدلالة هنا أعم من اللفظية كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب، والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل عقلية انتهى. قوله: (وخرج المهمل إذ لا دلالة له) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ يصدق عليه أنه لفظ لم تتضح دلالته بناء على أن السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر انتهى. ووافقه شيخنا الشهاب على هذا النظر. وأقول: قد أشار القوم إلى هذا النظر وإلى دفعه فكان اللائق نقل عبارتهم.

....

وتفسير عبارة الشارح بما قال ابن الحاجب: والمجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته.

قال العضد: والمراد ما له دلالة وهي غير واضحة إلا ورد عليه المهمل انتهى. ففسر مرادهم بذلك وبنى عليه اندفاع الورود وأقره السعد على ذلك. وقال صاحب النقود في قوله «والمراد» ما نصه: للعلم بأن البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى. وأشار بعضهم إلى أنه يجوز أن يقال إنما يقال للفظ دلالته غير واضحة لو كان له دلالة انتهى. ولعل المراد أن ذلك بحسب العرف.

فالشارح لاحظ أن هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل وإن لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد إذ حيث ثبت إرادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت لزوم خروج المهمل من عبارتهم إذ قد أرادوا بها ما يخرجه فلا غبار على التصريح بخروج المهمل عنها.

فإن قلت: قد اشتهر أن المراد لا يدفع الإيراد. قلت: أما أولاً فهذا الذي اشتهر معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الإيراد ببيان المراد وصلوح العبارة له، فإنهم في مواضع لا تحصى يبالغون في دفع الإيراد حتى بتغليط المورد مع أنهم قد لا يزيدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحتمله العبارة مع أنها قد تكون ظاهرة ظهوراً تاماً في خلافه بحيث لا يحتمله هو إلا احتمالاً بعيداً كما لا يخفى ذلك على من له إلمام بكلامهم فليتصفح المطول ونحوه. وهذا وإن كان إنما يقع منهم في الأكثر غير التعاريف إلا أنه قد يقع منهم فيها أيضاً كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع إقرار السعد وغيره له عليه، وهذا أدل دليل على أن أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وإن كان ممتنعاً عند أهل المعقول أو بعضهم. وإنما قلت «أو بعضهم» لأن متقدميهم جوزوا التعريف بالأعم والأخص ونحو ذلك واختاره غير واحد من محققي المتأخرين. وأما ثانياً فيحتمل أنهم يرون أن المتبادر عرفاً من السالبة وجود الموضوع أو أن هذا عرف لهم ولو في نحو هذا المحل، ويؤيد ذلك ما تقدم عن إشارة بعضهم وخصوصاً مع قرينة أن الأصولي إنما يبحث عن الألفاظ الموضوعة إذ بحثه عن الأدلة الشرعية التي لا تكون إلا موضوعة، ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود لما قاله العضد، وبالجملة فلا غبار على كلام الشارح ولا نظر فيه.

قوله: **(والمبين لاتضاح دلالته)** فيه أمران: الأول قال العضد: المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة، وكما انقسم المجمل إلى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب، وقد يكون في فعل، وقد يكون فيما سبق له إجمال وهو ظاهر، وقد يكون ولم

....

يسبق إجمال كمن يقول ابتداء «والله بكل شيء عليم» اهـ. والثاني أن هذا صريح في أن المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من المجمل على الإطلاق، ويصرح به قول العضد اعتراضاً على تعريف أبي الحسين المجمل بما لا يمكن معرفة المراد منه ما نصه: وهو أيضاً غير سديد إذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فإنه ليس بمجمل، ولا يمكن معرفة المراد منه فإنه إنما يعرف من البيان لا منه. وأيضاً فاللفظ الذي يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه أنه لا يمكن معرفة المراد منه لأنه إن لم يبين لم يعرف المراد، وإن بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففي الحالين يصدق أنه لا يمكن معرفة المراد منه في حال من الأحوال انتهى. قال السعد: وقد يجاب عن الاعتراضين بأن المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر إلى نفسه مع قطع النظر عن البيان وإن كان مبيناً بالنظر إليه ولا منافاة، وكذا المجاز مجمل من حيث إن المراد لا يعرف من نفسه وإن كان مجازاً من حيث استعماله فيما لم يوضع له، وليس يعني هذا الجواب بشيء إذ لم يعرف اصطلاح على ذلك، بل كلام القوم صريح في خلافه على أن الحق أنه يصدق على المشترك المبين من حيث إنه مبين أنه لا يمكن أن يعرف منه مراده بل إنما عرف من البيان اهـ. والحاصل أن كلاً من المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من المجمل على الإطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لأن إرادة المعنى المرجوح منه كإرادة المعنى المجازي من المجاز. وقد قال الأصفهاني في شرح المختصر: قيل يدخل في الحد المؤول أيضاً فإن دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة. وأجيب عنه بأن المؤول صدق عليه أن دلالته متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجح، ورد هذا الجواب بأنه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لأنه ظاهر وداخل تحته من الوجه الآخر الذي به كان مؤولاً، وهذا الرد غير صحيح لأن المجمل ما لم تتضح دلالته أصلاً والمؤوّل يتضح دلالته في الجملة لأن دلالته متضحة بالنسبة إلى المعنى الراجح فلا يكون داخلاً تحت الحد اهـ. قال في النقود: وليس غير صحيح إذ كل مجمل تتضح دلالته في الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى. كذا في النسخة الواقعة لي وكأنه اعتراض على احتجاجه على رد هذا الرد بقوله «لأن المجمل الخ» ولا يخفى ما فيه فإن عند البيان لا يكون مجملاً وفهم أحد المحامل لا اعتبار به لأن الكلام في الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاتضاح. ثم قال عن الخطيبي: بل الجواب أن معنى المؤول أن تعدد ولا تكون دلالته غير متضحة بالنسبة إلى شيء منه يكون مجملاً لأن المراد بما لم يتضح أنه لم تتضح دلالته على شيء من معانيه المتعددة وإلا فلا يرد انتهى اهـ. وقد ينظر في هذا التفصيل مع أن من لازم المؤول أن له معنى ظاهراً صرف عنه إلى غيره كما علم من تفسير التأويل السابق وفي النقود نقلاً عن غيره في جواب سؤال أورده ذلك الغير ما نصه: قلت إنه ـ يعني ابن الحاجب ـ جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات من أقسام المجمل انتهى. فليتأمل هذا الإطلاق والله تعالى أعلم.

(فلا إجمال في آية السرقة) وهي ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] لا في اليد ولا في القطع. وخالف بعض الحنيفة قال: لأن اليد تطلق على العضو إلى الكوع وإلى المرفق وإلى المنكب، والقطع يطلق على الإبانة وعلى الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكين قطعها ولا ظهور لواحد من ذلك وإبانة الشارع من الكوع مبين لذلك. قلنا: لا نسلم عدم الظهور لواحد فإن اليد ظاهر في العضو إلى المنكب والقطع ظاهر في الإبانة وإبانة الشارع من الكوع مبين أن المراد من الكل ذلك البعض **(ونحو حرمت علكيم أمهاتكم)** كحرمت عليكم الميتة أي لا إجمال فيه وخالف الكرخي وبعض أصحابنا فقالوا: إسناد التحريم إلى العين لا يصح لأنه إنما يتعلق بالفعل فلا بد من تقديره وهومحتمل لأمور لا حاجة إلى جميعها ولا مرجع لبعضها فكان مجملاً. قلنا: المرجح موجود وهو العرف فإنه قاضٍ بأن المراد في الأول تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه، وفي الثاني تحريم الأكل ونحوه **(وامسحوا برؤوسكم)** لا إجمال فيه وخالف بعض الحنفية قال: لنردّده بين مسح الكل والبعض. ومسح الشارع الناصية مبين لذلك. قلنا: لا نسلم تردده بين ذلك وإنما هو لمطلق المسح الصادق بأقل ما ينطلق عليه الاسم وبغيره ومسح الشارع الناصية من ذلك **(لا نكاح إلا بولي)** صححه الترمذي وغيره لا إجمال فيه وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني فقال: لا يصح النفي لنكاح بدون ولي مع وجوده حساً فلا بدّ من تقدير شيء وهو متردّد بين

قوله: **(ونحو حرمت عليكم أمهاتكم)** قال المحشيان: جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعاً بالابتداء فقدر له خبراً، ولو جعله مجروراً صح ولم يحتج إلى تقدير ذلك كما في الذي قبله انتهى. زاد الكمال: وكان الشارح اعتمد فيه أي في رفعه ضبط المصنف انتهى. وأقول: يمكن أن يكون اعتمد فيه على ترك العطف في بقية الأمثلة فإنه يدل على قصد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الأمثلة في الأسلوب. فإن قلت: فهلا ترك العطف أيضاً في نحو «حرمت وما بعده» قلت: يمكن أن يوجه العاطف في نحو «حرمت» بدفع توهم التمثيل به لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الأمثلة القرآنية والأمثلة الحديثية بتصدير الأولى بالعاطف وتركه من الثانية على أنا لا نسلم أنه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه فيه لأن الواو الموجودة معه من جملة المثال إذ هي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه مع أنه يمكن الجر في الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فإنه قد يحذف في النثر كما تقرر في النحو، ولا ينافي ذلك صنيع الشارح لجواز أن قصد التفنن في التقرير فليتأمل. قوله: **(ومسح الشارع الناصية من ذلك)** أي من مطلق المسح الذي دلت عليه الآية لا أنه مبين لإجمال فيها. قوله: **(مع وجوده حساً)** قال شيخنا الشهاب: أي بناء على تسمية الفاسد نكاحاً. وقوله «على تقدير تسليم ما ذكر» أي من عدم صحة النفي.

الصحة والكمال، ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملاً. قلنا: على تقدير تسليم ما ذكر المرجح لنفي الصحة موجود وهو قربه من نفي الذات فإن ما انتفت صحته لا يعتد به

قال شيخنا الشهاب: يشير إلى منع وجوده حساً بأن يخص النكاح بالصحيح. وأقول: يستفاد من هذا المقام أن ما ذكروه في نحو «إنما الأعمال بالنيات» من ترجيح تقدير نحو الصحة على تقدير الكمال بأن نفي الصحة أقرب إلى نفي الذات إنما هو على تقدير تسليم عدم صحة النفي رأساً فليتأمل.

قوله: (**المرجح لنفي الصحة موجود الخ**) قال العضد: فإن قيل هو إثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا: ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم إذا كان بلا جدوى انتهى. وقوله «بالترجيح» أي الذي هو بيان الأولوية. وقوله «وقد منعتموه» أي في اللغويات حيث قلتم طريقها النقل. وقوله «ليس من ذلك» أي من إثبات اللغة إذ لم نقل بكون اللفظ موضوعاً لكذا في اللغة. وقوله «ترجيح» خبر مبتدإ محذوف أي هو أو مبتدأ خبره «بالعرف» أو «في مثله» أي وترجيح ما ذكر جائز اتفاقاً. وقوله «ولذلك يقال» أي يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز، ثم قال العضد: قالوا العرف شرعاً فيه أي في نحو «لا صلاة إلا بطهور»[1] مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى فكان متردداً بينهما ولزم الإجمال الجواب أن اختلاف العرف والفهم إنما كان للاختلاف في أنه ظاهر في الصحة أو في الكمال، فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا أنه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل إلا أنه ظاهر عند كل في شيء، ولو سلم أنه متردد بينهما فلا نسلم أنه على السواء بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من أنه أقرب إلى نفي الذات انتهى. وفي المحصول: فإن قلت اللفظ لم يدل على نفي الصفة أي الصحة بالمطابقة وإنما دل عليه بالالتزام ضرورة أنه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الأصل فهنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الأصل كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع؟ الجواب أنه لا نزاع في أن دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة إليها بأسرها، فإذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب أن يبقى معمولاً به في الباقي انتهى. قلت: وهو مما يتعجب منه فإن الدلالة موجودة قطعاً والمعدوم إنما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود المدلول. ثم رأيت الأصفهاني في شرحه قال: ونقول إن دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء مدلولها عدم الدلالة فإنها إما فهم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ بحال يفهم السامع العالم بالوضع وهما موجودان ههنا انتهى فليتأمل. قوله: (**فقد يعتد به**) قد يستشكل هذا التعليل الدال على أنه قد

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٢. مسلم في كتاب الطهارة حديث ١. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ١. أحمد في مسنده (٢/٢٠).

فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كما له فقد يعتد به (**رفع عن أمتي الخطأ**) والنسيان وما استكرهوا عليه. لا إجمال فيه وخالف البصريان أبو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا: لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حساً فلا بدّ من تقدير شيء وهو متردّد بين أمور لا حاجة إلى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملاً. قلنا: المرجح موجود وهو العرف فإنه يقضي بأن المراد منه رفع المؤاخذة. والحديث بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو القاسم التميمي المعروف بأخي عاصم في مسنده والبيهقي في الخلافيات ورواه ابن ماجه وغيره بلفظ أن الله وضع إلى آخر ما تقدم. (**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**) لا إجمال فيه وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني والكلام فيه

لا يعتد به بأن الكمال لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء الكمال يعتد به ولا بدّ إلا أن يوجه هذا التعليل بأن انتفاء الكمال صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين التعليل، فإن انتفى الكمال فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا.

قوله: (**لا إجمال فيه**) أي في قوله «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». قال شيخ الإسلام: هذا الذي نفى عنه الإجمال وسماه في مبحث العام بالمقتضي بكسر الضاد نفى عنه ثم العموم. قال الزركشي: وهو اضطراب تبع فيه ابن الحاجب ورد بأنه لا يلزم من نفي عمومه ثبوت إجماله بدليل انتفائهما إذا دل دليل على بعض المقدّرات، أو كان متضح الدلالة بدون عموم وتقدم إجمال والحديث المذكور من هذا القبيل. وهذا الرد صحيح بالنظر إلى من لم يثبت إجماله ثم إما بالنظر إلى من أثبت إجماله ثم كالزركشي والشارح فلا إلا أن يقال إنه أثبته ثم نظراً لذاته ونفاه هنا نظراً للقرينة اهـ. والراد بما ذكر هو الكمال. وقوله «للقرينة» أي وهي العرف وهو مؤثر في نفي الإجمال كما تقدم في ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ [النساء: ٢٣] بل الاقتران بمطلق القرينة يمنع الإجمال كما أفاده ما تقدم في اعتراض العضد تعريف أبي الحسين، وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده، ولا يخفى أن ذلك الجواب الذي رده هو ما ذكر شيخ الإسلام بقوله «إلا أن يقال الخ» فيكون مردوداً فليتأمل. نعم قد ذكر السعد الاعتراض الذي أشار إليه الزركشي ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شيء مما ذكر حيث قال: قوله «ولا إجمال في نحو رفع الخ» فإن قيل قد ذكر في بحث عموم المقتضي أنه مجمل وأنه أقرب من تعميم المقدر قلت: ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم أن ليس المقدر أمراً متعيناً وهذا على طريق التحقيق انتهى. ويمكن أن يجاب أيضاً عن الشارح بأن كلامه ثم في المقتضي من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص الأمثلة، وكالامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكر معه المرجح وقد أشار السعد في جوابه المذكور بقوله فيه «وتقدير تسليم أن ليس المقدر أمراً متعيناً» إلى أنه مهما تعين المقدر أي ولو بنحو التبادر عرفاً انتفى الإجمال فليتأمل.

قوله: (**لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب**) قال شيخنا الشهاب: هذا مساوٍ لقوله «لا نكاح إلا بولي» كما أشار إليه الشارح أي بقوله «والكلام فيه الخ» فكان اللائق أن يقتصر على أحدهما أو

كما تقدم في «لا نكاح إلا بولي»[١] والحديث في الصحيحين بلفظ «لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب»[٢] **(لوضوح دلالة الكل)** كما تقدم بيانه **(وخالف قوم)** في الجميع كما تقدم بيانه **(وإنما الإجمال في مثل القرء)** متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما **(والنور)** صالح للعقل

يذكرهما معاً في محل واحد انتهى. وأقول: تعدد الأمثلة أبلغ في الإيضاح وفي دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق بينهما أبلغ في الاهتمام بذلك إذ فيه إشارة إلى أن كلاً كأنه مقصود مستقل. قوله: **(لاشتراكه بينهما)** قد يقال إطلاق الحكم بإجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره في معنييه عند التجرد عن القرائن كما تقدم نقله عن الشافعي رضي الله عنه، ولا جدوى له على القول بأنه مع إجماله يحمل عليهما عند ذلك احتياطاً كما تقدم نقله عن القاضي، وإنما قيدت بالإطلاق احترازاً عما إذا لم يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم في محله، وعما لو قامت قرينة إرادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه. قوله: **(والنور صالح للعقل ونور الشمس)** أقول: فيه بحث.

لأن الظاهر المتبادر أن إطلاقه على العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة.

وقد يشعر بذلك قول الشارح لتشابههما بوجه.

ولا إجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقي ومعنى مجازي.

كما علم مما تقدم عن العضد، بل هو ظاهر في المعنى الحقيقي، فإن حمل على المجازي كان مؤوّلاً كما تقدم ذلك. ثم رأيت شيخنا الشهاب نظر في كونه مجملاً بعد أن جزم بأنه مجاز في العقل. نعم إن ثبت غلبة المعنى المجازي ومرجوحية المعنى الحقيقي أمكن توجيه الإجمال لأنه إذا تعارض المجاز الغالب والحقيقية المرجوحة جرى خلاف مشي المصنف منه على الإجمال كما تقدم أول الكتاب، لكن لا يخفى أن جريان ذلك في نحو هذا المثال من أبعد البعيد إن لم يقطع بامتناعه، وقد يوجه أيضاً بأن استعماله في العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وإن لم تصر الحقيقة مرجوحة فليتأمل.

قوله: **(لتشابههما بوجه)** أقول فيه أمران: الأوّل أنه يتأمل موقع هذا التعليل فإن صلاحية لفظ النور لهما إن كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك اللفظي أو المعنوي فأي موقع لاعتبار تشابههما؟ وإن كان بطريق الوضع لأحدهما والتجوز في الآخر للتشابه المذكور فيتوجه أنه لا إجمال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم عن العضد وغيره. والثاني أنه يتأمل

---

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح باب ٣٦. أبو داود في كتاب النكاح باب ١٩. الترمذي في كتاب النكاح باب ١٤. ابن ماجه في كتاب النكاح باب ١٥. أحمد في مسنده (١/ ٢٥٠).

(٢) رواه الترمذي في كتاب المواقيت باب ٦٩، ١١٥. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ١١.

ونور الشمس لتشابههما بوجه (والجسم) صالح للسماء والأرض لتماثلهما (ومثل المختار لتردّده

أيضاً وجه الاقتصار على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار النور فيهما إلا أن يكون الاقتصار على طريق التمثيل.

قوله: (والجسم) أقول: فيه نظر لأن الظاهر أن الجسم من قبيل المتواطىء لأن الظاهر أنه موضوع للقدر المشترك بين الأفراد وهو المركب من جزأين فصاعداً إلى آخر ما تقرر بيانه في محله، وإطلاق جعل المتواطىء من قبيل المجمل محل نظر قوي. ولما عدّ الإمام في المحصول المتواطىء من المجمل. ويوافقه قول المصنف الآتي في مسألة تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطىء وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر.

رده الأصفهاني في شرحه فقال: وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطىء من الألفاظ المحكوم عليها بالإجمال حال كونه مستعملاً في موضوعه لأنه متى استعمل اللفظ المتواطىء في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملاً. نعم إذا استعمل في غير موضوعه، فإن استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملاً انتهى. وقال القرافي في شرحه: ثم المتواطىء لا يكون مجملاً وهو مستعمل في موضوعه إلا باعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى. ثم قال: تنبيه زاد سراج الدين فقال: المتواطىء يكون مجملاً إذا أريد به معين قلت: وفي المحصول لم يشترط ذلك بل أطلق والإطلاق صحيح لأن الله تعالى إذا قال ﴿فتحرير رقبة﴾ صدق أن لفظ الرقبة ظاهر بالنسبة إلى القدر المشترك مجمل بالنسبة إلى خصوصيات الرقبات في أنواعها وأشخاصها. ثم قال: فالإجمال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين، وغير مانع وهو ما في المحصول والإطلاق أرجح لأنه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحاً. ثم قال: سؤال جعل المتواطىء مجملاً إذا استعمل في موضوعه إذا أريد به أحد أنواعه أو أشخاصه مشكل لأنه إذا أريد به ذلك لا يكون مستعملاً في موضوعه انتهى. ويمكن أن يدفع هذا بأنه ليس المراد بإرادة ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين. ثم قال: تنبيه الأصل في المتواطىء عدم الإجمال وأن يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه والأصل في المشترك الإجمال حتى يبين فهما مشتركان انتهى. وما أفاده قول الأصفهاني «فإن استعمل في مورد من موارده الخ» وقوله سراج الدين «المتواطىء يكون مجملاً إذا أريد به معين» وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماة من أن المتواطىء المستعمل في بعض أفراده من حيث خصوصه مجمل فيه شيء لأن المتواطىء المستعمل فيما ذكر مجاز، وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بأن اللفظ الذي يراد به مجازه - بين أو لم يبين - ليس بمجمل ونقله الأصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم إلا أن يستثنى مثل هذا من المجاز، أو يحمل كلامهم على أن المراد باستعماله في مورد معين استعماله

بين الفاعل والمفعول) بإعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفاً **(وقوله تعالى) ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾** لتردده بين الزوج والولي وقد حمله الشافعي على الزوج ومالك على الولي لما قام عندهما **(إلا ما يتلى عليكم)** للجهل بمعناه قبل نزول مبينه أي ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [المائدة: ٣] الخ ويسري الإجمال إلى المستثنى منه أي ﴿أحلت لكم بهيمة الأنعام﴾ [المائدة: ١]

في موضوعه في ضمن مورد معين. والوجه أن إجماله مخصوص بما إذا استعمل في موضوعه مراداً في ضمن فرد معين أو أفراد معينة بخلاف ما إذا استعمل فيه من غير ملاحظة الأفراد وما إذا أريد في ضمن فرد ما وما إذا استعمل في فرد معين أو أفراد معينة فلا إجمال فيه حينئذ. واعلم أن الصفي الهندي صرح بأن نحو زيد مسمى به اثنان من المجمل حيث قال في تفصيله: والقول إما مفرد أو مركب، والمفرد إما علم كزيد المتردّد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى، فعلم أن كلاً من النص كزيد والمتواطىء كرجل قد يكون مجملاً فاحفظه.

قوله: **(للسماء والأرض لتماثلهما)** قال شيخنا الشهاب: أي في الجسمية وهو التركيب من جزأين فصاعداً انتهى. وقال شيخ الإسلام: أي سعة وعدداً انتهى. وأقول: فيه أمران نظير ما تقدّم في قوله «لتشابههما بوجه» وهذا وما قبله ذكره الغزالي وعبارته في المستصفى: اعلم أن الإجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة في لفظ مركب إلى أن قال: أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعانٍ مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان، وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والطهر، وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس، وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقدّم وتأخر، وقد يكون مستعاراً من الآخر كقولك «الأرض أم البشر» فإنّ الأمّ وضع للوالدة أوّلاً، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فإنه نقل في الشرع إلى معانٍ ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً انتهى. ولا يخفى أنه لم يذكر التشابه والتماثل على وجه التعليل، وأن قوله «وقد يكون مستعاراً الخ» يقتضي دخول الإجمال المجازات والمنقولات، وأن قوله «قد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض» ظاهر في أن تماثل السماء والأرض ليس في الجسمية كما فعله شيخنا. قوله: **(ومثل المختار)** إنما كرّر لفظ مثل في هذا ليفيد أنّ المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالممتار في زيد ممتار والبر ممتار مما صورته بعد الإعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار. قوله: **(لتردّده بين الفاعل والمفعول)** إنما صرّح بتعليل هذا دون غيره لأنه قد يخفى معنياه المتردّد هو بينهما، وقد يقال قد يخفى أيضاً تردّد النور بين العقل ونور الشمس. ويجاب بأن تعدّد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور بخلاف تعدّد معناه باختلاف التقدير فإنه مما تكثر الغفلة عنه وعن كون تعدّد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه. قوله: **(ويسري الإجمال الخ)** قال شيخنا العلامة: قد مرّ في مبحث العام أن العام المخصوص ولو بمبهم حجة في الباقي أي يعمل به فيه، ولا يخفى أن منه هذه الآية، فكونها

(﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾) [آل عمران: ٧] لتردد لفظ «الراسخون» بين العطف والابتداء. وحمله الجمهور على الابتداء لما قام عندهم وعليه ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية من أن المتشابه ما استأثر الله بعلمه (وقوله) عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما (لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره) لتردّد ضمير جداره بين عوده إلى الجار وإلى الأحد وتردّد الشافعي في المنع لذلك والجديد المنع

مجملة وحجة لا يخفى تناقضه، فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل أن تنتفي حجيتها وتقيد الحجية بالعام المخصوص بمبين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمّل انتهى. وأقول: منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين المجمل المذكور هنا كما أشار إليه الشارح بقوله «ويسري الإجمال» والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله «إلا بعضهم» من نحو ﴿اقتلوا المشركين إلا بعضهم﴾ وتوهم اتحاد الإجمال والإبهام وذلك ممنوع، فإن المبهم أعم من المجمل إذ قد يكون له ظاهر بخلاف المجمل وحينئذ فمراد المصنف بالمبهم هناك ما لا تعيين فيه مما له ظاهر كلفظ البعض كما مثل به الشارح هناك أي غير مراد به معين في الواقع فحيث كان التخصيص بمجمل ومنه مبهم لا ظاهر له كما لو أريد بلفظ البعض معين في الواقع أسقط الحجية لسريان الإجمال للمخصوص وهذا محمل ما هنا، وحيث كان بمبهم بالمعنى المذكور لم يضر في الحجية لأن له ظاهراً يحصل الخروج عن العهدة بأقل مسماه وهذا محمل ما هناك، ولهذا لما مثل الإمام الرازي المجمل بواسطة تخصيصه بمجهول بما إذا قال عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى ﴿اقتلوا المشركين﴾ المراد منه بعضهم لا كلهم. قال القرافي: لا بد أن يقال بعضهم معيناً أي في الواقع أما لو قال «بعضهم» من غير تعيين لم يكن مجملاً بل يخرج عن العهدة بواحد لأنه يصدق عليه أنه بعض كسائر المطلقات انتهى. وأما تمثيل السعد للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله، أو «اقتلوا المشركين إلا بعضهم» انتهى. فيمكن حمله على إرادة البعض المعين في الواقع في مثاله الثاني وإلا فهو ممنوع ومعارض بكلام غيره كالقرافي. وبما قرّرنا يظهر ضعف استدلال شيخنا الشهاب بتمثيل السعد على حقية الإشكال، وذلك لأن تمثيله مؤول أو ممنوع بتصريح غيره بخلافه والتمسك بمجرّد ما قاله السعد ليس بأولى من التمسك بما قاله القرافي فليتأمل.

قوله: (وعليه) أي على الابتداء ما قدمه المصنف في مسألة حدوث الموضوعات اللغوية الخ. لا يقال: كيف يكون ما قدمه مبنياً على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفيائه لأن مقتضى الابتداء أن أحداً غيره تعالى لا يعلمه ومقتضى ما قدمه أن غيره قد يعلمه لقوله فيه «وقد يطلع عليه الخ» لأنا نقول: المنفي بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون لغيره تعالى طريق معتاد في استعلامه، والمثبت بمقتضى ما هناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة. قوله: (والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال:

لحديث خطبة حجة الوداع «لا يحل لامرىء من مال أخيه إلا ما أعطاه عن طيب نفس»[1] رواه الحاكم بإسناد على شرط الشيخين في معظمه. وكل منهما منفرداً في بعضه وخشبه في الأول رُوي بالإفراد منوّناً والأكثر بالجمع مضافاً **(وقولك زيد طبيب ماهر)** لتردد ماهر بين رجوعه إلى طبيب وإلى زيد ويختلف المعنى باعتبارهما **(الثلاثة زوج وفرد)** لتردد الثلاثة فيه بين جميع أجزائها

حديث خطبة حجة الوداع عامّ وهذا الحديث خاص والخاص مقدّم على العام تقدّم أو تأخر، فكان يتعين العمل بهذا الحديث إلا أن يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق، وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذي يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لإجماله كما تقرر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا بالمحقق وتركنا المحتمل إلا أنه يعكر على هذا قول الشارح الآتي «والرابع ظاهر في العود إلى الأحد إذ يكفي في التخصيص ظهور الخاص في معناه إلا أن يمنع ظهوره فيما ذكر لكن روى أحمد وأبو يعلى مرفوعاً للجار أن يضع خشبه على جدار غيره وإن كره، فإن صح كان معيناً للرجوع إلى الأحد ولم يفد منع الظهور شيئاً فليتأمّل. قوله: **(وقولك زيد طبيب ماهر الخ)** عبارة الصفي الهندي: وقد يكون بسبب جمع الصفات وأردافها بما يصلح أن يرجع إلى كلها أو إلى بعضها نحو قولك «زيد طبيب أديب خياط ماهر»، فقولك «ماهر» يصح أن يكون راجعاً إلى الكل وإلى البعض فقط، وذلك البعض يصح أن يكون هو الآخر أو غيره. قال: فإن قلت هو ظاهر في العود إلى الكل عند البعض وإلى الأخير عند البعض الآخر، وعلى التقديرين لا يتحقق الإجمال قلت: أليس أنه عند البعض مجمل غير ظاهر في شيء منها وغرضنا إنما هو بطريق الإجمال في الجملة لا الإجمال المتفق عليه. ثم الإجمال في مثل هذا لازم على رأيهم أيضاً إذا دلّ دليل على أنه لا يرجع إلى الكل أو إلى الأخير انتهى. فلينظر السؤال والجواب في مثال المصنف. وبالجملة فكلام الصفي هذا صريح في انتفاء الإجمال عند من يقول بالعود إلى الجميع ومن يقول بالعود إلى الأخير فقط، وفي ذلك تأييد لما قدمناه من نفي الإجمال عن المشترك عند من يحمله على معنييه ظهوراً كالشافعي. قوله: **(لتردّد ماهر بين رجوعه إلى طبيب الخ)** أي لأنه يحتمل أن يكون خبراً ثانياً لزيد أو يكون صفة للخبر وهو طبيب ولا مزية لأحد الاحتمالين على الآخر. قوله: **(ويختلف المعنى باعتبارهما)** أي فعلى الأوّل يكون المراد المهارة في الطب، وعلى الثاني يكون المراد المهارة مطلقاً كما قال العضد لتردّده بين المهارة مطلقاً والمهارة في الطب انتهى.

قوله: **(لتردّد الثلاثة الخ)** حاصله أنه يحتمل ـ أن التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد، ويحتمل أن التقدير صفات الثلاثة زوج وفرد، فالثلاثة يحتمل أن الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار أجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل اتصاف أجزائها أي جزأيها بهما، ويحتمل أن الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم

---

(١) رواه البخاري في كتاب النفقات باب ١٤. مسلم في كتاب الزكاة حديث ٩٨. أحمد في مسنده (٥٦/٩٩).

وجميع صفاتها. وإن تعين الأول نظراً إلى صدق المتكلم به إذ حمله على الثاني يوجب كذبه (والأصح وقوعه) أي المجمل (في الكتاب والسنة) للأمثلة السابقة منهما ونفاه داود ويمكن أن ينفصل عنها بأن الأول ظاهر في الزوج لأنه المالك للنكاح، والثاني مقترن بمفسره، والثالث ظاهر في الابتداء، والرابع ظاهر في عوده إلى الأحد لأنه محط الكلام (و) الأصح (أن المسمى الشرعي) للفظ (أوضح من) المسمى (اللغوي) له في عرف الشرع لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرعي. وقيل لا في النهي. وقال الغزالي: وهو مجمل. والآمدي: يحمل على اللغوي (وقد تقدّم) ذلك في مسألة اللفظ إما حقيقة أو مجاز وذكر هنا توطئة لقوله (فإن تعذر) أي المسمى الشرعي للفظ (حقيقة فيرد إليه بتجوز) محافظة على الشرعي ما أمكن

اتصافها بالصفتين مع استحالته، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه خلافاً لما أشار إليه شيخ الإسلام حيث قال بعد ما مهده. وبذلك علم أنه كان الأولى أن يقول لتردّد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفتيها واتصاف أجزائها بهما انتهى. بل ما عبر به الشارح أقعد لأن المدعي إجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لإجماله إلا تردّده بين أن يراد به الأجزاء وأن يراد به الصفات، وأما تردّد الثلاثة بين اتصافها واتصاف أجزائها فهو فرع عن هذا التردّد فليتأمل. قوله: (وإن تعين الأوّل نظراً إلى صدق المتكلم) قد يقال هلا كانت استحالة اجتماع وصفي الزوجية والفردية واستحالة ثبوت الزوجية لها، وبداهة ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الأوّل مانعة من الاحتمال الثاني فينتفي الإجمال عن هذا الكلام، ويمكن أن يكون هذا وجه قول أبي زرعة والبرماوي في عد هذا المثال من المجمل نظر لا يخفى. وأما ما دفع به المحشيان هذا النظر فلا يخفى ما فيه، وعندي أنه غير دافع له فليتأمل. وقد يتعسف في دفعه بأنه لما كان الكلام قد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، وقد يقصد المتكلم المعنى الكاذب لاعتقاد أو غيره لم تعد هذه القرينة قرينة دافعة للإجمال فليتأمل. قوله: (والثاني مقترن بمفسره) أي وإن تأخر عنه في النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل الواقع بينهما مانعاً من الاقتران، وفي هذا الكلام دلالة على أن الاقتران بالمفسر مانع من الإجمال وهو موافق لما تقدّم عن العضد في المشترك ومؤيد للنظر السابق في مثال الثلاثة زوج وفرد وكأنّ الأوّل يمنع الاقتران نظراً لتأخر النزول، بل وللفصل بينهما بناء على أن مثل هذا الفصل مانع من الاقتران وهو الظاهر، أو ينظر إلى حالته قبل نزول المبين كما قال الشارح فيما تقدم للجهل بمعناه قبل نزوله مبينه، ويحتمل أن المراد أنه مجمل عند داود أيضاً وأنه إنما يمنع وقوع المجمل غير مبين لا مطلقاً.

قوله: (فإن تعذر حقيقة) قال شيخنا: من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى. وكأنه يعربه حالاً أي حال كونه حقيقة لا مجازاً أي معنى حقيقياً لا مجازياً، فإن المسمى الشرعي قد يكون حقيقة وقد يكون مجازاً إذ المجازات قد تكون شرعية. ويمكن أن يراد بالحقيقة هنا نفس الأمر أي فإن تعذر المسمى الشرعي بحسب الحقيقة ونفس الأمر وأن يجعل تمييزاً محولاً عن الفاعل أي فإن تعذرت حقيقة المسمى الشرعي أي المسمى الشرعي بنفسه. قوله: (فيردّ إليه بتجوز) لا

(أو) هو (مجمل) لتردده بين المجاز الشرعي والمسمى اللغوي **(أو يحمل على اللغوي)** تقديماً للحقيقة على المجاز **(أقوال)** اختار منها المصنف في شرح المختصر كغيره الأول مثاله حديث الترمذي وغيره «الطواف بالبيت صلاة إلا أنّ الله أحل فيه الكلام»[1] تعذر فيه مسمى الصلاة شرعاً فيردّ إليه بتجوز بأن يقال: كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما. أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ما ذكر أو هو مجمل لتردّده بين الأمرين **(والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما)** تارة أخرى

يخفى أن المناسب لمقابلة هذا بقوله «أو يحمل الخ» رجوع ضمير «يرد» للفظ إذ المجمل من أقسامه أي يرد اللفظ إلى المسمى الشرعي بتجوّز بأن يحمل على معنى شرعي مجازي. وأيضاً فلو رجع للمسمى الشرعي صار التقدير فيردّ المسمى الشرعي إلى المسمى الشرعي بتجوّز ولا معنى له. نعم يمكن خلوّ «يرد» من الضمير بحمله على التمام والتقدم فيحصل الرد أي رداً للفظ إليه بتجوّز. قوله: **(بأن يقال كالصلاة)** قال شيخنا الشهاب: يعني أطلقت في الحديث وأريد بها هذا المعنى إذ لو كان من التشبيه البليغ على حذف الأداة لكان مدخولها حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين انتهى. وأقول: قوله «وأريد بها هذا المعنى» أي مشابه الصلاة، فمعنى قوله «الطواف بالبيت صلاة»[1] الطواف بالبيت مشابه للصلاة. وقوله «وليس استعارة الخ» هذا قول الجمهور في نحو «زيد أسد» وذهب بعضهم ونقل عن المحققين إلى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند قوله في أوّل الكتاب «منهلاً يروى ويمير». قوله: **(أو يحمل على المسمى اللغوي وهو الدعاء بخير)** أي بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوي. وأقول: ظاهره أنه إذا حمل على ذلك كان حقيقة وقد يتوقف في ذلك بأن الطواف ليس دعاء وإن كان قد يصاحبه، فإطلاق الصلاة بالمعنى اللغوي على الطواف من إطلاق اسم الشيء على ما يصاحب ولو في الجملة ذلك الشيء، ومثل ذلك مجاز لا حقيقة فلا يصدق قوله تقديماً للحقيقة على المجاز اللهم إلا أن يكون المراد أنّ معنى قوله «صلاة» أنه يصاحب الصلاة بالمعنى اللغوي، وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أي ذو صلاة بمعنى أنه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوي وإن كان في حملها على الطواف مسامحة. ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الإشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليتأمل.

قوله: **(والمختار أنّ اللفظ المستعمل لمعنى تارة الخ)** أقول فيه أمران: الأوّل أنّ هذه المسألة يشملها ما سبق إذ لا فرق في كل من الشيئين اللذين يتردّد المجمل بينهما بين أن يكون معنى واحداً أو أكثر، وإنما أفردها المصنف بالذكر نظراً لمقابل المختار النافي للإجمال نظراً لترجيح الحمل على المعنيين نظراً لأنه أكثر فائدة، ولأنّ المسألة ليست مشروطة بسبق تقرّر المعنى والمعنيين

---

(١) رواه النسائي في كتاب المناسك باب ١٣٦. الدارمي في كتاب المناسك باب ٣٢. أحمد في مسنده (٣/٤١٤).

على السواء وقد أطلق (**مجمل**) لتردده بين المعنى والمعنيين وقيل يترجح المعنيان لأنه أكثر فائدة (**فإن كان**) ذلك المعنى (**أحدهما فيعمل به**) جزماً لوجوده في الاستعمالين (**ويوقف الآخر**)

لذلك اللفظ كما هو المتبادر من فرض ما سبق بل يكفي فيها احتمال اللفظ لذلك. والثاني أن شيخنا العلامة قال: إذا تأملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك أن صواب العبارة أن يقول: إن اللفظ المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ إذ اللفظ المذكور لم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه إلا هذان الاحتمالان انتهى. وأقول: قد تقرّر في المنطق الموسوم بأنه معيار العلوم أن ثبوت أمر لآخر له كيفية في الواقع من الإمكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية، والصورة المعقولة منها في القضية المعقولة واللفظ الدال عليها في القضية الملفوظة تسمى جهة القضية، فإن اشتملت القضية على البيان سميت موجهة وإلا سميت مهملة من حيث الجهة، ثم الجهة إن وافقت المادة كانت القضية صادقة وإلا فكاذبة، وحينئذ قلنا أن نجعل جهة النسبة في قول المصنف المستعمل هو الإمكان. غاية الأمر أنه لم يبين فتكون القضية المشار إليها بتلك النسبة مهملة من حيث الجهة وإهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها في الواقع كما هو معلوم مقرّر، وعلى هذا فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن استعماله بمعنى الخ. وهذا لا يقتضي وجود الاستعمال بالفعل كما في قولك «زيد كاتب» بالإمكان فإنه لا يقتضي وجود الكتابة بالفعل. غاية الأمر أنّ هذه القضية موجهة والقضية فيما نحن فيه مهملة من حيث الجهة لكن إهمالها كذلك لا يخرجها عن مادتها في الواقع، وبهذا يظهر لك أن قول الشيخ «ظهر لك أن صواب العبارة الخ» المقتضي أن عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقرّرة، وأنه لا منشأ لأمثال ذلك الاعتراض إلا إهمال مراعاة تلك القواعد والجري على المألوف بين الناس فتأمل. لا يقال لفظ المستعمل وصف لأنه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرّره المصنف فيما سبق في اسم الفاعل وحمله على معنى الإمكان ينافي ذلك لأنا نقول: هذا غلط واضح فإن المحمول ههنا على الإمكان ليس اسم المفعول بل نسبته إلى الذات وفرق كبير بينهما، فالمعنى أن اللفظ الذي يمكن أن يتصف بالاستعمال بالفعل في معنى تارة الخ. لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الإشكال لأن الاستعمال غير متحقق حال التكلم أي تكلم المصنف لأنا نقول: ليس المراد بالحال في قولهم الوصف حقيقة في الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرّر ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجعه، وكفاك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرّح به أئمة المنطق من أن نحو «زيد كاتب» قد تكون مادته الإمكان مع أن المحمول فيه اسم فاعل وهو حقيقة في الحال فاحفظ ذلك. قوله: (على السواء) قال شيخنا الشهاب: متعلق بـ «مستعمل» أو حال من «تارة» و «تارة» انتهى. وقوله «وقد أطلق» أي استعمل. قال شيخنا الشهاب: حال من ضمير «المستعمل» انتهى.

قوله: (**والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال**) قال شيخ الإسلام: وظاهره أن المراد

للتردّد فيه وقيل يعمل به أيضاً لأنه أكثر فائدة والتقييد بقوله «ليس الخ» مما ظهر له كما قال: والظاهر أنه مرادهم أيضاً مثال الأول حديث مسلم «لا ينكح المحرم ولا ينكح»(١) بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء فإنه إن حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو أن المحرم لا يطأ ولا يوطأ أي لا يمكن غيره من وطئه وإن حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر

بآخره قوله «ويوقف الآخر» وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح؟ وقيل يعمل به أيضاً فإنه يقتضي أن غير المصنف قال ذلك أو بعضه، ويجاب بأنه أراد أن الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده مما ظهر له من فحوى كلام القوم فلا ينافيه أن لغيره فيه كلاماً يخالفه انتهى. وأقول: لا يخفى أن قضية قوله «ويوقف الآخر» مع حكاية الشارح مقابله أن الاختلاف في وقف الآخر والعمل به ثابت في كلامهم وثبوت هذا الاختلاف فيه يتضمن أن العمل بالأوّل الذي هو أحد المعنيين ثابت فيه أيضاً إذ من أبعد البعيد أن يختلفوا في المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويسكتوا عن المعنى الأوّل أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير، وهذا الصنيع صريح في تقييد مسألة الإجمال في كلامهم بما إذا لم يكن ذلك المعنى أحد المعنيين. وقضية ذلك أن المصنف أخذ تقييد إحدى المسألتين من الأخرى ومثل هذا لا يناسبه أن يقال فيه أنه مما ظهر له، ولا أن يقال الظاهر أنه مرادهم فالإشكال قوي وفي جواب الشيخ ما فيه والظاهر أنه مرادهم أيضاً أي كما أنه ظهر له. قوله: **(بناء على أن النكاح مشترك بين العقد والوطء)** احتراز عن القول بأنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر فلا إجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق. قوله: **(استفيد منه معنى واحد)** قال شيخنا الشهاب: فيه نظر ولو عكس كان أظهر انتهى. وقد بسط شيخ الإسلام تقرير هذا الإشكال وجوابه فليراجع. وقال الكمال ما نصه: والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذي هو وصف للمحرم فعلاً أو تمكيناً والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى. وحاصله أن الوطء فعلاً وتمكيناً لما اتحد متعلقه فإن متعلق الواطئة والموطوئية واحد وهو المحرّم عد معنى واحداً، والعقد لما تعدّد فإنه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عد معنيين وفيه نظر، لأن المحذور والكون متزوجاً والكون مزوجاً ومتعلقهما واحد وهو المحرم، غاية ما في الباب أن الثاني يتعلق بغيره أيضاً ولا دخل لذلك في المحذورية ولا منع له من اتحاد متعلقها كما أن الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع تعلقها به اتحاد المتعلق عندكم، ويمكن أن يفرق بأن الغرض بالذات من التزويج لما رجع إلى الغير كان منظوراً إليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فإنه غير راجع إلى الغير، فلذا نظروا إليه في الأول دون الثاني حتى عدوا المعنى في الأول دون الثاني.

---

(١) رواه مسلم في كتاب النكاح حديث ٤١ــ ٤٥. أبو داود في كتاب المناسك باب ٣٨ الترمذي في كتاب الحج باب ٢٣. الموطأ في كتاب الحج حديث ٧٠،٧٣ أحمد في مسنده (٥٧/١، ٦٤).

مشترك وهو أن المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره. ومثال الثاني حديث مسلم «الثيب أحق بنفسها من وليها»[1] أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها. وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة وكذلك بعض أصحابنا لكن إذا كانت في مكان لا ولي لها فيه ولا حاكم ونقله يونس بن عبد الأعلى عن الشافعي رحمه الله (البيان) بمعنى التبيين (إخراج الشيء من حيز

قوله: **(أي بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة)** أقول: يحتمل أن يكون مراده أن المعنى الواحد الذي يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما أن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها، ويحتمل أن يكون مراده أن المعنى الواحد أن تأذن لوليها وأن المعنيين أن تأذن لوليها أو تعقد لنفسها، ويؤيد الأول ما في بعض النسخ مما صورته هكذا أي بأن تعقد لنفسها أو بأن تعقد لنفسها أو تأذن لوليها انتهى. ويبعده أنه يلزم عليه أن يكون عقدها لنفسها أمراً معلوماً محقق الثبوت وإذنها لوليها مع عقده لها غير معلوم وغير محقق الثبوت مع أن العكس أولى كما لا يخفى، ومع أن جواز عقدها لنفسها إنما هو عند أبي حنيفة فيحتاج إلى بناء التمثيل على الاحتمال والفرض وهو كافٍ في التمثيل. ومن هنا يعلم أن قول الشارح وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة التمثيل وإنما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليتأمل. قوله: **(ونقله يونس)** اعترض عليه بأن الذي نقله يونس إنما هو أنها تولي أمرها أمر أيزوجها، وأما تزويجها نفسها فإنما هو وجه حكاه الماوردي انتهى. وقد يجاب بأن ذلك مراد الشارح وإن تسمح في التعبير أو أنه اطلع على نقل عن يونس يوافق ما ذكره عنه والمسألة مبسوطة محرّرة في كتب الفروع فلتراجع منها. قوله: **(البيان إخراج الشيء)** أي من قول أو فعل من حيز الإشكال إلى حيز التجلي أي من حال إشكاله وعدم فهم معناه إلى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب ما يدلّ عليه من حال أو نحوه وفي العضد وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من «بان» إذا ظهروا انفصل، وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول. وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر إلى الأول وهو الإخراج من حيز الإشكال إلى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاث إشكالات: أحدها البيان ابتداء من غير تقرّر إشكال بيان وليس ثم إخراج من حيز الإشكال. ثانيها أن لفظ الحيز في الموضعين مجاز والتجوّز في الحدّ لا يجوز. ثالثها أن التجلي هو الوضوح بعينه فيكون مكرّراً زاد العضد: ولا يخفى أنها مناقشات واهية انتهى. أي لأن البيان ابتداء من غير سبق إشكال لا يسمى بياناً في الاصطلاح وإن سمي به لغة، والكلام في الاصطلاح وإن اصطلح أحد على تسميته بياناً فلا مشاحة فيه ولا يضرنا،

---

(١) رواه مسلم في كتاب النكاح حديث ٦٧، ٦٨. أبو داود في كتاب النكاح باب ٢٥. أحمد في مسنده (١/ ٢١٩).

الإشكال إلى حيز التجلي) أي الاتضاح فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال لا يسمى بياناً **(وإنما يجب)** البيان **(لمن أريد فهمه)** المشكل **(اتفاقاً)** لحاجته إليه بأن يعمل به أو يفتي به بخلاف

وأنّ التجّوز في الحدّ لا يمتنع مطلقاً بل يجوز عند وضوح المعنى وفهم المراد كما تقرّر في محله، ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالإشكال والاتضاح قرينة على المقصود وأن زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لا يعد تكراراً. فقول الشارح «بمعنى التبيين» إشارة إلى أن له معاني أخر. وقوله «فالإتيان بالظاهر الخ» دفع للإشكال الأول. ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعاً على هذه الإشكالات فإنها مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتداده بها وإسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة إليه وزاد الشارح معناه تفسيراً للتجلي لأنه أوضح منه.

قوله: **(فالإتيان بالظاهر من غير سبق إشكال الخ)** قال شيخنا الشهاب: أي فهذا الظاهر لا مجمل ولا مبين وفيه نظر، إذ لا واسطة وجواب الحاشية ضعيف انتهى. وأقول: هذا النظر مدفوع ولا إشكال في إثبات الواسطة فإنه أمر اصطلاحي لا مشاحة فيه، وجواب الحاشية صحيح قوي موافق لقول العضد السابق «ولا يخفى أنها مناقشات واهية» ولما تقدّم في بيانه على أن هذا الكلام من الشيخ غير ملاقٍ لما نحن فيه إذ كلامنا في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين وفرق عظيم بينهما، ولهذا قال العضد كما تقدّم «والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة» ثم قال: وقد يكون فيما سبق له إجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له إجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم انتهى. مع قوله السابق آنفاً «ولا يخفى أنها مناقشات واهية الدال على أنّ الإتيان بالظاهر ابتداء ليس بياناً اصطلاحاً». واعلم أنّ المبين بكسر الياء كما ضبطه بذلك صاحب النقود في ترجمة ابن الحاجب بقوله «البيان والمبين». قوله: **(وإنما يجب البيان لمن أريد فهمه اتفاقاً)** أقول فيه أمور: أحدها قال الأصفهاني في شرح المحصول بعدما بين أن الإمام تبع في هذا صاحب المعتمد وفيه نظر من وجهين.

أحدهما أنّ ما ذكره صاحب المعتمد وهو إذا أريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفعل له وإلا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل، هذا يستقيم على أصل أبي الحسين فإنه يمنع تكليف ما لا يطاق، وأما على أصل المصنف وهو القول بتجويز التكليف بالمحال فلا. انتهى. وبه يشكل دعوى المصنف الاتفاق اللهم إلا أن يتكلف حمله على اتفاق المانعين تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه، ولك أن تقول إنما يتوجه الإشكال على المصنف لو قال إنما يجب لمن كلف لكنه إنما قال لمن أريد فهمه، ومن أراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له وإلا تخلف المراد وهو محال فلا إشكال عليه فليتأمل. نعم لما قال الإسنوي يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى. قال ابن جماعة: في هذا التعبير قصور والمطابق لما يأتي في آخر التعليل أن يقول لمن أوجب الله تعالى عليه أن يفهم انتهى. وإذا

غيره (والأصح أنه) أي البيان (قد يكون بالفعل) كالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع إمكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع.

قلنا: لا نسلم امتناعه (و) الأصح (أن المظنون يبين المعلوم) وقيل لا لأنه دونه فكيف

عللنا ما قاله المصنف بما قلناه لم يبق عليه إشكال مطلقاً، ثم ذكر الأصفهاني الوجه الثاني بما ينبغي الوقوف عليه. الأمر الثاني قال المصنف في شرح المنهاج بعد ما شرح قوله «إنما يجب لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كأحكام الحيض» ما نصه: هذا ما ذكره المصنف تبعاً للإمام والإمام تبع فيه أبا الحسين وفيه نظر من وجهين: أحدهما إطلاق قوله «يجب البيان لمن أريد فهمه» يشعر بأنه يجب على الله تعالى وهذا إنما يقوله المعتزلة فهي عبارة رديئة، والأولى التعبير بأن البيان لمن أريد فهمه لا بدّ من وقوعه.

والثاني أن فيه إشعاراً بأنه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء في ذلك انتهى. والوجه الأول وارد على عبارته هنا. الأمر الثالث أنّ ما ذكره من الوجوب ينافي قوله الآتي «تأخير البيان عن وقت الفعل غير واقع» وإن جاز لأن وجوب البيان ينافي جواز تأخيره عن وقت الفعل. ويمكن أن يجاب بوجهين: أحدهما ما سبق من أنّ الوجوب هنا باعتبار إرادة الفهم لاستحالتها من غير بيان، وأما عدم الوجوب الذي تضمنه ما سيأتي فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق. والثاني بناء الوجوب هنا على عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدّم عن الأصفهاني ويوافقه أن المصنف في شرح المنهاج علل الوجوب بأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المفهوم مما سيأتي فإنه مبنيّ على جواز ما ذكر كما صرّح به الشارح فيما سيأتي. نعم قد يستبعد الوجه الأول بأن الظاهر أن مراده بمن أريد فهمه من أريد تكليفه بالفهم بالذات أو التبع لتوقف المكلف به عليه بدليل أنه في شرح المنهاج عبر بقوله «يجب البيان لمن أريد فهمه» لأن تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى. وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بأن هذه مسألة أخرى غير ما في شرح المنهاج كما قد يشعر بذلك تعليل الشارح وعدول عما علل به في شرح المنهاج. فإن قيل: يمكن أن يجاب أيضاً بأن وجوب البيان إنما ينافيه جواز ترك البيان لا جواز تأخيره لأن تأخير البيان غير تركه. قلت: لا يخفى بعد هذا لأن تأخير البيان عن وقت الفعل الذي كلف به ترك للبيان في الوقت الذي كلف فيه بالفهم فليتأمل.

قوله: (قلنا لا نسلم امتناعه) اعترضه الكمال بأن فيه إجحافاً في اختصار الجواب بالنسبة إلى ما في عبارة المختصر وبين ذلك. وأقول: جوابه أن هذا إجحاف لا يضر ولا يترتب عليه خلل لأن ما ذكره الذي هو الوجه الرابع في المختصر يغني عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعه وتأمله تعرفه، ومن هنا قد يقال إنه على هذا مما لا يعد إجحافاً مطلقاً لأن الاختصار من غير خلل لا يكون إجحافاً. قوله: (والأصح أنّ المظنون يبين المعلوم) فيه أمران: الأول قال

يجعل في محله حتى كأنه المذكور بدله قلنا لوضوحه (و) الأصح (أن المتقدّم) وإن جهلنا عينه

شيخنا الشهاب: أي المظنون المتن كخبر الآحاد دون الدلالة وكذا الكلام في المعلوم انتهى. وأقول: وجه ما قاله أن المعلوم الدلالة لا خفاء فيه ليحتاج للبيان أو ليتصوّر بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصوّر بيانه به. الثاني قال الكوراني: هذا ظاهر كلام الإمام في المحصول، والتحقيق في هذا المقام أن المبين إن كان عاماً أو مطلقاً فيشترط أن يكون بيانه أقوى لأنه يرفع العموم الظاهر والإطلاق وشرط الرافع أن يكون أقوى، وأما المجمل فلا يشترط أن يكون بيانه أقوى بل يحصل بأدنى دلالة لأن المجمل لما كان محتملاً للمعنيين على السواء فإذا انضم إلى أحد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى. وأقول: إما أولاً فما نقله عن ظاهر كلام المحصول نقله صاحب الأحكام عن أبي الحسين في المعتمد ثم اختاره وتبعه ابن الحاجب وقال إنه التحقيق، وأما ثانياً فقد فرض الكلام في أعم من بيان المجمل مع أن كلام المصنف هنا إنما هو بيان المجمل كما هو ظاهر، وأما ثالثاً فجواب ما استند إليه فيما قال إنه التحقيق إن متعلق البيان هو المدلول وهو ظني فيهما.

قوله: (والأصح أنّ المتقدّم وإن جهلنا عينه الخ) أقول فيه أمور: الأول قال شيخ الإسلام: أي والمقارن فيما يظهر وإنما تركوه لقلته وخفاء تصويره انتهى. قلت: وفيه نظر لأنه إن إريد المقارن للبيان الآخر بأن يقارن البيانان، سواء قارنا المبين أيضاً أم تأخرا عنه، ففيه أنهما إذا تقارنا لم يمكن تعيين أحدهما لكونه البيان حتى يصح اتصاف الآخر بأنه مقارن للبيان إذ الحكم على أحدهما بعينه بأنه للبيان من التحكم المحض. وأيضاً فالحكم بأنّ المقارن هو البيان منافٍ للحكم بأنه مقارن للبيان. نعم هذا ظاهر إذا وجد تقارن حقيقة كأن كان المبين الأمر بالضرب فقال اضربوا ضربة باليد مقارناً لضربة باليد بحيث كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد، أما لو قارن أحدهما بعض الآخر كان أمر في المثال الآتي في المتن بطواف واحد مع آخر أجزاء الطوّافين، فهل هو من باب تقدّم الفعل حتى يكون البيان هو القول عند أبي الحسين أيضاً في قسم الاختلاف الآتي. أو أمر بطواف واحد مع آخر أجزاء الطوّافين، فهل من باب تقدّم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند أبي الحسين فيما ذكر فيه نظر، ولا يبعد أن الأمر كذلك. ويبقى ما لو قارن القول أثناء الفعل كأن قارن مجموع آخر الطواف الأول وأول الطواف الثاني أو وقع بينهما فليتأمل فيه على قول أبي الحسين. وإن أريد المقارن للمبين بأن قارن أحدهما المبين وتأخر الآخر عنه ففيه أن هذا داخل في المتقدّم إذ المراد به المتقدّم على البيان الآخر وهذا كذلك، فعبارتهم شاملة له فلا حاجة إلى زيادته والتردّد فيه فليتأمل. والثاني أنه قد يستشكل ثمرة هذا الخلاف في القسم الأول فإن الغرض فيه اتفاقهما في البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الأول دون الثاني وعكسه إلا أن يجاب بأن تعلق التكليف تعلق إلزام إنما يكون بعد البيان، فإذا مضى بعد الأول من البيانين زمن يمكن فيه الفعل.

من القول والفعل المتفقين في البيان (هو البيان) أي المبين والآخر تأكيد له وإن كان دونه في القوة. وقيل إن كان كذلك فهو البيان لأن الشيء لا يؤكد بما هو دونه. قلنا: هذا في التأكيد بغير المستقل أما بالمستقل فلا، ألا ترى أن الجملة تؤكد بجملة دونها (وإن لم يتفق البيانان) القول والفعل كان زاد الفعل على مقتضى القول (كما لو طاف) ﷺ (بعد) نزول آية (الحج) المشتملة على الطواف (طوافين وأمر بواحد فالقول) أي فالبيان القول (وفعله) ﷺ

فإن قلنا البيان هو الأوّل استقر التكليف أو الثاني فلا. والثالث أن قوله «وقيل إن كان» أي الآخر كذلك أي دونه أي دون المتقدم في القوّة فهو أي الآخر البيان لم يفصح فيه عن أن الأوّل حينئذ تأكيد للآخر فيلزم تقدم التأكيد أوّلاً، وحينئذ فإما أنت يجعل بياناً أيضاً فينافي قوله فهو البيان أولاً فيلزم أن يكون لغواً وقد يلتزم الأوّل وجواز تقدم التأكيد، وقد ذكر بعض النحويين في تكرير «ما» الحجازية أن الأولى تأكيد للثانية. والرابع أنهم سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قولين كما لو أمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج مرة بطواف وأخرى بأكثر أو فعلين كما لو فعل بعد نزولها في إحدى حجتيه طوافاً وفي الأخرى أكثر ودلت القرينة على أنّ الإتيان بالأكثر لأجل الحج فيحتمل في القولين أن ينظر إلى كونهما عاماً وخاصاً أو مطلقاً ومقيداً إلى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيما ذكر كأن تساويا ولم يمكن الجمع، فإن تأخر الأكثر كان موجباً لزيادة، أو الأقل كان ناسخاً للزيادة كما في غير البيان. ويحتمل خلافه ومنه أن يحمل الواحد على الأقل والأكثر على الأكمل. وأما الفعلان فقد اختلفوا في وقوع التعارض فيهما فجزم في المختصر والمنهاج بأنهما لا يتعارضان لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي غيره بخلافه لأن الأفعال لا عموم لها. قال الزركشي: لكن حكى جماعة قولاً بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق في صلاة الخوف، ولهذا رجح الشافعي منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجح غيره الأخير. وقال الشيخ ولي الدين: ليس الترجيح هنا بمعنى إلغاء الآخر فإن جميع الهيآت الواردة في ذلك يجوز العمل بها والترجيح إنما هو في الأفضلية وليس الكلام فيه فيحتمل فيما لو وقعا بياناً أن يجري فيهما ذلك أو بعضه، ويحتمل أنّ البيان هو الأوّل. وأما الثاني فإن كان هو الأقل فهل هو ناسخ لزيادة الأوّل في حقه فقط أو في حقه وحق غيره أو مبين لأن المراد به الكمال لأنه أهون من النسخ، أو لأن الأكثر في الفرض وأن النفل يكفيه واحد لأن الحجة الثانية نفل فيه نظر، وإن كان هو الأكثر فهل يحمل على زيادة الواجب في حقه فقط أو في حقه وحق غيره أو على الكمال فيه نظر، وقياس قول المصنف «وفعله ندب أو واجب» أي في حقه دون أمته أن الزيادة هنا مندوبة له أو واجبة عليه دون أمته فليتأمل.

قوله: (المتفقين في البيان) أي بأن لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام الشارح الآتي فيما إذا لم يتفقا. قوله: (فالقول أي فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب: قوله

الزائد على مقتضى قوله (ندب أو واجب) في حقه دون أمته (متقدماً) كان القول على الفعل (أو متأخراً) عنه جمعاً بين الدليلين (وقال أبو الحسين) البصري البيان هو (المتقدم) منهما كما في قسم اتفاقهما أي فإن كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه. قلنا: عدم النسخ بما قلناه أولى ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كأن طاف واحداً وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا أن البيان هو القول ونقص الفعل عنه تخفيف في حقه ﷺ تأخر الفعل أو تقدم وقياس ما تقدم لأبي الحسين البصري أن البيان المتقدم، فإن كان القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فما زاده القول عليه مطلوب بالقول (مسألة تأخير البيان) لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سيأتي (عن وقت الفعل غير واقع وإن جاز) وقوعه عند أئمتنا المجوّزين تكليف ما لا يطاق. وقوله الفعل أحسن كما قال من قول

«القوة قدره» ليحصر البيان فيه انتهى. وأقول: ظاهر هذه العبارة أن الأول من الطوافين ليس بياناً ولا مؤكداً له بل أتى به لمحض الامتثال، ويحتمل أن يقال إنه مؤكد له وهو ظاهر في تأخره. قوله: (الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالأول وبالثاني لكن اللائق حمله على الثاني ليكون الأول هو ركن الحج لأنه الأليق بحال النبي من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها. قوله: (كما في قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب: الإضافة بيانية. أقول: أو من إضافة الأعم إلى الأخص. قوله: (كما سبق) أي ندب أو واجب في حقه فقط ﷺ. قوله: (قلنا عدم النسخ بما قلناه) أي بسبب ما قلناه وهو الحمل على الوجوب أو الندب في حقه ﷺ. قوله: (كما سبق) أي من أنه تخفيف في حقه ﷺ. قوله: (بقرينة ما سيأتي) استدلال على التعميم. قوله: (عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب: أي الزمن الذي وقته الشارع لفعل ذلك الفعل انتهى. وأقول: المفهوم من التأخير عن الوقت تأخيره إلى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير الغير الواقع بالتأخير إلى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم رأيت ما سيأتي قريباً. قوله: (غير واقع) لا يقال بل وقع كما في صبح ليلة الإسراء لأنا نقول: صبح ليلة الإسراء لم يجب أصلاً، إما لأن وجوبها كان مشروطاً بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له ﷺ ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء، وإما لأن الوجوب إنما كان لظهر ذلك اليوم فما بعده دون ما قبله، ومن هنا يعلم أن الكلام في غير الوجوب المعلق على البيان، أما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل.

قوله: (وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور: الأول أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد لظهور أنه قد يكلف بذلك في وقت معين. والثاني أنه إنما عبر بالأحسنية دون التعين لأن المراد بالحاجة هنا غير المراد بها عند المعتزلة كما لا يخفى. ولهذا عبر المصنف بها فيما سيأتي غير أنها لما أوهمت إرادة المعنى الممتنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكبه المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سيأتي تنبيهاً على جواز التعبير بها وأنه

غيره الحاجة لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال. (و) تأخير البيان عن وقته الخطاب

لا محذور فيه بالمعنى المراد لنا في هذه المواضع، وبذلك يندفع قول شيخنا الشهاب أي فحينئذ تعبير المصنف بها فيما سيأتي ذهول عن هذا انتهى. والثالث قال المولى التفتازاني: قوله «عن وقت الحاجة» أي وقت تنجيز التكليف انتهى. وقال الزركشي: قولهم «لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل» هل المراد به وقت إمكان الفعل أو وقت تضييق الزمان؟ مثاله إذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تأخيراً للبيان أو لا يكون إلى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة؟ الذي صرح به القاضي أبو بكر أن المراد وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بأنه تكليف ما لا يطاق لأنه إذا بين له في نصف الوقت لم يكن تكليفاً بما لا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة الخ. وما فرعه على ما نقله عن القاضي قد يجر إلى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر. وبالجملة فالمتجه جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافياً لتعلق الوجوب لأنه يتعلق على وجه التوسيع فيغتفر فيه تأخير البيان عن الأول، ويكفي في ثبوت التعلق عن الأول أنه يجب العزم من الأول على الفعل في الوقت أي إن تمكن إلا أن هذا قد يستعبد وحينئذ يقوي ما قاله القاضي إلا أنه يشكل عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فليتأمل. قوله: **(لأنها كما قال الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني لائقة بالمعتزلة القائلين بأن بالمؤمنين حاجة إلى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال)**.

قال في المواقف وشرحه في المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض ما نصه: تذنيب: إذا قيل لهم - أي للمعتزلة - أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ؟ قالوا: الغرض فيها عائد إلى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فإن الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم وإكرام وهو أن التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلاً، ألا ترى أن السلطان إذا مرّ بزبال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عد جوداً و فضلاً وإغناء للفقير وإبعاداً له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلة الدراية، فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلال وإكرام منه ومن ملائكته المقرّبين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى. فالمؤمنون محتاجون إلى التكليف ليمتثلوا فيستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقرّر. ثم أطال في المواقف وشرحه في ردّ ما قالوه فليراجعه من أراده.

(إلى وقته) أي الفعل جائز **(واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر)** وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه **(أم لا)** وهو المجمل كمشترك يبين أحد معنييه مثلاً ومتواطىء يبين أحد ما صدقاته مثلاً وقيل يمتنع تأخيره مطلقاً لإخلاله

قوله: **(حاجة إلى التكليف)** قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هذه مسألة والمتقدم إنما هو في حاجة المكلف إلى بيان ما كلف به كي يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف. ويجاب بأن دعوى المصنف أنه لائق بذلك لا أنه عينه انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن الاحتياج إلى التكليف ليحصل الثواب بالامتثال يجر إلى الاحتياج إلى بيان ما كلف به ليتأتى الامتثال فيحصل الثواب. قوله: **(ومطلق يبين تقييده)** ثم قال في القسم الثاني ومتواطىء. قال شيخنا الشهاب: لينظر ما بين المتواطىء والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه، وقد قالوا إن المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد والمتواطىء كذلك فأين التغاير؟ اهـ. وأقول: أراد بصنيعه جعله المطلق من غير المجمل الذي له ظاهر والمتواطىء من المجمل الذي ليس له ظاهر ثم أقول: أمّا أولاً فالظاهر أنّ المتواطىء أعم من المطلق لأنه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضاً كالدال على الفرد المنتشر الذي هو النكرة التي قابل بها المصنف المطلق حيث قال: وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة، فالمطلق من أفراد المتواطىء. وأما ثانياً فينبغي أن يكون الفرق بين ما ذكره من أن المطلق له ظاهر وأنه ليس من المجمل وأن المتواطىء لا ظاهر له وأنه من المجمل إنما هو بالاعتبار بأن يكون ظهور المطلق بالنسبة للقدر المشترك ولو في ضمن الأفراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطىء الذي من أفراده المطلق بالنسبة للأفراد المعينة، أما بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الأفراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الأصفهاني والقرافي في الكلام على تمثيل المصنف المجمل بالجسم، وبذلك يشعر قول الشارح يبين أحد ما صدقاته فتأمله. قوله: **(أحد معنييه)** قال شيخ الإسلام: عبر فيه بالمثنى وفي المتوطىء عقبه بالجمع نظراً إلى المعهود فيهما أو إلى الغالب انتهى. وأقول: لا يخفى أنه لم يقتصر في الأول على المثنى بل ذكر الجمع أيضاً بقوله «مثلاً» فإنه إشارة إلى الجمع وكأنه قال: أو معانيه ولا في الثاني على الجمع، بل ذكر المثنى بقوله أيضاً مثلاً فإنه إشارة إلى المثنى وكأنه قال: أو معنييه ولهذا قال الكمال: نبه بذكره أي مثلاً عقب معني المشترك وعقب ما صدقات المتواطىء على أن المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وأن المتواطىء قد يوضع لقدر مشترك بين شيئين فقط. وإنما أتى بالتثنية في المشترك والجمع في المتواطىء رعاية للغالب فيهما انتهى. فمرادهما أنه إنما اقتصر في الأول على التصريح بالمثنى وأشار للجمع، وفي الثاني على التصريح بالجمع وأشار للمثنى بما ذكراه. ووجه إيثار الإشارة طلب الاختصار فإن «مثلاً» أخصر من «أو معانيه» في الأول ومن «أو ما صدقيه» في الثاني. واعلم أنه ينبغي رجوع قوله «مثلاً» لـ «أحد» أيضاً في الموضعين فليتأمل. قوله: **(لإخلاله بفهم المراد عند الخطاب)** ينبغي أن

بفهم المراد عند الخطاب (**وثالثها**) أي الأقوال (**يمتنع**) التأخير (**في غير المجمل وهو ما له ظاهر**) لإيقاعه المخاطب في فهم غير المراد بخلافه في المجمل (**ورابعها يمتنع تأخير البيان الإجمالي فيما له ظاهر**) مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ ببدل لوجود المحذور قبله في تأخير الإجمالي دون التفصيلي لمقارنة الإجمالي (**بخلاف المشترك والمتواطىء**) مما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانهما الإجمالي كالتفصيلي كأن يقال المراد أحد

يتعلق عند بفهم المراد ثم يحتمل أن مراده بالإخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد وتوهم خلافه فيما لا ظاهر له. هذا في غير البيان بالنسخ وأما فيه ففهم دوام الحكم، ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله كان وجه ذلك أي الإخلال في النسخ احتمال ذلك الذي ينسخ دفع الحكم في كل وقت انتهى فليتأمل.

قوله: (**وثالثها يمتنع التأخير في غير المجمل**) أي تأخير البيان التفصيلي فلا يكفي عنده الإجمالي وإلا ساوى الرابع، وحينئذ فقد يشكل تعليله بقوله «لإيقاعه الخاطب في فهمه غير المراد» إذ مع البيان الإجمالي لا يتأتى الإيقاع المذكور إلا أن يجاب بأن وجود الإجمالي غير لازم على هذا القول لأن حاصله منع تأخير التفصيلي سواء وجد الإجمالي أو لم يوجد وبأنه مع وجود الإجمالي يحصل الإيقاع المذكور في الجملة إذ لا يعرف بالإجمالي كمية البيان، فإنه إذا قال هذا العام مخصوص لا يعلم منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الأكثر في الواقع ويعتقد المخاطب أنه الأقل نظراً للغالب. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: قوله «لإيقاعه المخاطب الخ» أي لذهاب الفهم إلى ظاهره الغير المراد، ثم لا يخفى أن هذا التعليل أخص من تعليل القول الثاني وأنه يشكل في مسألة النسخ انتهى. وقوله «إلى ظاهره» قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود الإجمالي وهو مانع من ذهاب الوهم إلى ظاهره. وقوله «مشكل في مسألة النسخ» إن أراد بذلك أنه لا يقع فيه المخاطب في فهم غير المراد فممنوع لأنه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان إجمالياً مع أنه ليس كذلك إلا أن يريد أن وقوعه في ذلك غير لازم لجواز وجود الإجمالي فليتأمل. قوله: (**ببدل**) قال شيخ الإسلام: مثال وإلا فما قبله كافٍ في كونه بياناً إجمالياً. لا يقال بل هو حينئذ تفصيلي لأنا نقول: النسخ غالباً إنما يكون ببدل والعبرة بالغالب مع أن المحذور قد يأتي مع غير الغالب فتأمل اهـ. وأقول: الأوجه ما ذكره في السؤال وأما جوابه ففيه نظر، لأنه وإن كان الغالب البدل لكن المفهوم من إطلاق الشارع الإخبار بالنسخ ليس إلا عدم البدل بل الغالب أن لا يطلق الإخبار إلا إذا لم يكن بدل. والحاصل أن المتجه أنه إذا لم يقل «ببدل» كان البيان تفصيلياً لدلالته على انقطاع التعلق رأساً بخلاف ما إذا قال «ببدل» لبقاء التعلق مع عدم العلم بالحكم المتعلق، وأما قوله «مع أن المحذور الخ» ففيه ما فيه فليتأمل. قوله: (**لوجود المحذور قبله**) أي قبل البيان وهو الإيقاع في فهم غير المراد، وقوله «المحذور السابق» أي وهو الإيقاع المذكور. وقوله «لإخلاله بفهم المراد لم يقل لإيقاعه في فهم غير المراد» قال شيخنا الشهاب:

المعنيين مثلاً في المشترك وأخذاً لما صدقات مثلاً في المتواطىء لانتفاء المحذور السابق (وخامسها يمتنع) التأخير (في غير النسخ) لإخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده كما سيأتي (وقيل يجوز تأخير) البيان في (النسخ اتفاقاً) لانتفاء الإخلال بالفهم عنه لما ذكر (وسادسها لا يجوز تأخير بعض) من البيان (دون بعض) لأن تأخير البعض يوقع المخاطب في فهم أن المقدم جميع البيان وهو غير المراد وهذا مفرع على الجواز في الكل أي قيل علمية لا يجوز في البعض لما ذكر والأصح الجواز والوقوع. ومما يدل في المسألة على الوقوع قوله تعالى ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه﴾ [الأنفال: ٤١] إلى آخره فإنه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين «من قتل قتيلاً له عليه بينة فله سلبه» وهو متأخر عن نزول الآية لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان في غزوة حنين وأن الآية قبله في غزوة بدر وقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧] إلى آخرها. فإنها مطلقة. ثم بين تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير بعض البيان

لضم المشترك والمتواطئ إلى ما له ظاهر. قوله: (بخلاف النسخ لأنه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده) أي لأن الغرض التأخير عن الخطاب إلى وقت الفعل فتأخير بيانه لا يخل بفهم المراد لأن الناسخ لا يغير الخطاب السابق باعتبار نفسه وإنما يرفعه أو يبين انتهاء مدته، فغاية ما يفهم من الخطاب عند تأخير البيان عنه تعلق الحكم على الوجه الذي دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع، وإذا دخل وقت الفعل رفعه الناسخ أو بين آخر مدته فلا إخلال بوجه، وبهذا يشكل إطلاق الأقوال السابقة وتعليلها بالإخلال ويقوي القول المحكي بعد هذا إلا أن يجاب بأنهم إرادوا بالإخلال في هذا المقام ما يشمل فهم دوام الحكم فليتأمل. قوله: (ومما يدل) قال شيخنا الشهاب: جعل الأمثلة فيما له ظاهر ليعلم غيره بالأولى وقوله في المسألة أي مسألة التأخير في الكل وفي البعض انتهى. قوله: (لنقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه) أي حديث الصحيحين كان في غزوة حنين وأن الآية قبله في غزوة بدر. أقول: قضية ذلك أخذاً من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسألة أن تأخر الخاص عن العمل بالعام أي عن وقت العمل به نسخ أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة لحكم السلب لتأخره عن وقت العمل وهو وقت وقعة بدر وقسمة غنيمتها، ولا يرد على ذلك ما صح أنه ﷺ قضى بسلب أبي جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح لما أجاب به المحشيان عن المناقشة بذلك في التمثيل بالآية والحديث من أن قضاءه ﷺ بسلب أبي جهل لمعاذ بن عمرو واقعة عين فلا عموم لها، والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بمخصص عام لكل سلب انتهى. وحينئذ فقد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب أبي جهل فيكون ناسخاً لها بالنسبة لحكم بقية السلب ولم أر من تعرض لذلك فليتأمل.

قوله: (وقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ إلى آخرها فإنها مطلقة ثم تبين

عن بعض أيضاً. وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إلى آخره. فإنه يدل على الأمر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات: ١٠٢] (وعلى المنع) من التأخير (المختار أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ) لما أوحي إليه من قرآن أو غيره (إلى) وقت (الحاجة) إليه لانتفاء المحذور السابق عنه وقيل لا يجوز لقوله تعالى ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾ [المائدة: ٦٧] أي على الفور لأن وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة للأمر به إلا الفور. قلنا: فائدته تأيد العقل بالنقل وكلام الإمام الرازي

تقييدها بما في أجوبة أسئلتهم) اعترض بما ذكره العضد بقوله: الجواب منع كونها بقرة معينة بل هي بقرة ما فلا يحتاج إلى بيان فيتأخر بدليل ﴿يأمركم أن تذبحوا بقرة﴾ [البقرة: ٦٧] وهو ظاهر في بقرة غير معينة فيحمل عليها، وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين «لو ذبحوا أي بقرة لأجزائتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم»، وبدليل قوله﴿وما كادوا يفعلون﴾ [البقرة: ٧١] دل على أنهم كانوا قادرين على الفعل، وأن السؤال عن التعيين كان تعنتاً وتعللاً اهـ. ويمكن أن يعارض ذلك بأنها لو لم تكن معينة لكان إيجاب المعينة عيناً بعد إيجاب المطلقة نسخاً للإيجاب الأوّل وهم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ إلا أن يجاب عن هذا بأن الإيجاب كان مردداً في الواقع على معنى إيجاب بقرة ما إن لم يشددوا، وإيجاب بقرة مخصوصة إن شددوا. وقد يقال هذا لا ينافي المطلوب لأنه يتضمن تأخير البيان إذ حاصله أنه إيجاب للمعينة مشروط ولم يبين لهم أولاً ذلكم الشرط ولا تلك المعينة التي هي الواجب على ذلك التقدير الواقع منهم وإنما تبينت بآخر الأمر فليتأمل. قوله: (عن بعض أيضاً) أي كما فيه تأخير البيان في الكل. قوله: ﴿إني أذبحك﴾ أي أني أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالى: ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾ وقوله «فإنه يدل على الأمر» أي لقوله تعالى ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾ وهذا حكم ظاهره الدوام. ثم تبين نسخه بقوله تعالى أي بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ كما هو ظاهر. وفي نسخة ثم بين نسخه أي ذكر ما يدل عليه لا أن هذا القول ناسخ كما تقرر. قوله: (أنه يجوز للرسول ﷺ تأخير التبليغ) أي تبليغ الأصل لا البيان كما قد يتوهم قبل التأمل وإلا لم ينتف المحذور السابق عنه وهو الإخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضاً لما أوحي إليه ولم يقل للبيان. قوله: (لانتفاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب: وهو الإخلال بفهم المراد. وقال شيخ الإسلام: وهو إيقاع المخاطب في فهم غير المراد ولعل الأوّل أحسن فتأمله. قوله: (معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب: لعله مبني على أن العقل يحسن ويقبح وهو ضعيف انتهى. وقال شيخ الإسلام: ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل إلى مذهب المعتزلة لأن ذلك عندنا إنما يعلم بالشرع، وعليه فالأولى أن يقال في الجواب قلنا لا نسلم أن وجوب التبليغ علم بالعقل ولو سلم ففائدته تأيد العقل بالنقل اهـ. ويجاب بأن الشارح

والآمدي يقتضي المنع في القرآن قطعاً لأنه متعبد بتلاوته ولم يؤخر ﷺ تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسأل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف أخرى إلى أن ينزل الوحي (و) المختار على المنع أيضاً (أنه يجوز أن لا يعلم) المكلف (الموجود) عند وجود

أراد الاختصار مع حصول المطلوب من دفع الخصم بما قاله. قوله: (فيجيب تارة بما عنده) أي فقد كان ما أجاب به حاصلاً عنده قبل السؤال فقد أخر تبليغه إلى السؤال. قال شيخنا الشهاب: وفيه بحث لاحتمال أن تكون الإجابة عن اجتهاد فلا يدل انتهى. ويمكن أن يجاب عنه بأن الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال يقع فيه مع أنه كان يجيب فوراً قبل مضي ذلك الزمن بل متصلاً بالسؤال كما هو معلوم ولو في البعض.

قوله: (والمختار على المنع) قال شيخنا العلامة، فيه بحث لأن هذا الفرع النزاع فيه من المجوّزين لتأخير البيان مع المانعين منه فالمجوّز هناك مجوّز هنا والمانعون هناك مانعون هنا انتهى. وأقول: هذا بحث باطل قطعاً لا وجه له إلا مجرّد ما وقع في خاطره أو توهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة لنصوص الأئمة المصرحة بما يصرح ببطلان هذا البحث، وهكذا دأبه مع المصنف والشارح يورد عليها بحسب ما يظهر له أو يفهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة، وهذا مما لا وجه له خصوصاً في النقليات التي المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يمتري في شيء من ذلك من له أدنى عقل مع ديانة. والحاصل إنه إن كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من حيث النقل فلا يخفى فساده لأن المصنف هو الثقة الحجة العمدة في نقل هذا الفن، فالتوقف في نقله بغير وجه وبغيره معارض معتبر مجرد هوس خصوصاً، وقد صرح بما قاله الأئمة المرجوع إليهم والمعول عليهم في النقل وغيره. فقد قال الأصفهاني شارح المحصول ما نصه: قال صاحب الأحكام: الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان إلى وقت الحاجة اختلفوا في جواز إسماع المكلف العام دون إسماعه الدليل المخصص، فذهب الجبائي وأبو الهذيل إلى امتناع ذلك في المخصص السمعي دون المخصص العقلي، وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصري إلى جواز إسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقلياً كان المخصص له أو سمعياً وهو الحق. قال ابن الحاجب: المانعون اختلفوا في جواز إسماع المكلف العام دون إسماع المخصص الوجود والمختار الجواز. ثم قال أعني الأصفهاني: والفرق بين هذه وبين جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب واضح وذلك لأن في مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب ولا كذلك في هذه الصورة فإنه نزل الوحي ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى. وقال القرافي في قوله المحصول: المسألة الثانية يجوز من الله تعالى أن يسمع المكلف العام من غير أن يسمع ما يخصصه وهو قول النظام وأبي هاشم والفقهاء. وقال أبو الهذيل والجبائي: لا يجوز ذلك في العام المخصوص بدليل السمع وإن جاز أن يسمعه المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع

....

أن في العقل ما يدل على تخصيصه. انتهى ما نصه. سؤال ما الفرق بين هذه المسألة وبين قولهم في المسألة الأخرى يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لأن في الصورتين سمع المكلف العام بدون المخصص؟ جوابه أن تلك لم ينزل وحي في البيان أصلاً وقت الخطاب وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين، وبقي النزاع هل يجوز أن يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان ولذلك استدل بأن بعض الصحابة لم يسمع كثيراً من النصوص مع أنها في صدور الحفاظ ولهذا وقف في هذه المسألة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع أنهم يمنعون تأخير البيان عن وقت الخطاب، ما ذاك إلا أن البيان قد حصل في الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوزوه المانعون في المخصوص بدليل العقل لأن الدليل العقلي حاصل في الفطرة وإنما التقصير من جهة السامع بخلاف المخصوص بالسمع وإن كان قصر في الاطلاع عليه لكنه ليس في فطرته بل أمر خارج بعيد عنه يحتاج إلى نقل إليه فهذا هو الفرق انتهى.

وإن كان منشؤه التوقف فيه من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضاً لظهور المعنى بما سمعته من الفرق في كلام الأصفهاني وكلام القرافي. وإذا نظرت إلى هذه النصوص من هؤلاء الأئمة على أن النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسألتين قضيت العجب مما وقع فيه الشيخ خصوصاً من جزمه بما زعمه، وليت شعري أن سند له في ذلك؟ ولعل شبهته عبارة العضد فإنه في الغالب لا ينظر في غيره وغير حاشيته وقد قال شرحاً لكلام ابن الحاجب ما نصه: إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقت الحاجة فجواز إسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم إسماع المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز، لأن عدم الإسماع أسهل من العدم. وإما بناء على المنع من تأخير البينا فقد اختلف فيه والمختار جواز. لنا أن تأخير إسماعه مع وجوده أقرب من تأخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك، وأنت تعلم أن ذلكَ لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على أن النزاع إنما هو مع المانع وقد أثبتنا معه الأبعد فالأقرب أجدر انتهى. فقوله «وأنت تعلم أن ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ» يحتمل أنه منشأ ما وقع فيه الشيخ لكنه لا يصلح لهذه المنشئية. أما أولاً فلأنه لا يقاوم نصوص الأئمة السابقة، وأما ثانياً فلأنه إنما ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذي أورده ابن الحاجب إلا على ذلك التقدير لا لخلل في النقل الذي هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقاً لنصوص الأئمة السابقة، ولهذا قال المولى سعد الدين في قوله «وأنت تعلم الخ» ما نصه: يعني إذا بنى الكلام على منع تأخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلاً لأنهم لا يقولون بجواز تأخير البيان مع عدمه فيجب أن يحمل كلام المصنف على أنه نزاع مع من يمنع تأخير البيان يعني نحن نقول بجواز إسماع العام دون المخصص وتثبت ذلك بأنا أثبتنا على المانعين جواز تأخير المخصص مع عدمه فمع وجوده أولى لأنه مما يمكن أن يسمع في الجملة انتهى فاعتبروا يا أولي الأبصار.

المخصص (**بالمخصص ولا بأنه مخصص**) أي يجوز أن لا يعلم بذات المخصص ولا بوصف

قوله: (**أنه يجوز أن لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بأنه مخصص**) فيه أمور: الأوّل أن ذكر المخصص ينبغي أن يكون على وجه التمثيل فغيره كالمقيد والمبين كذلك. والثاني قال الكوراني: واعلم أن عبارة المصنف مختلة لأن الكلام في المخصص الموجود مع تأخير إسماعه لا عدم إسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز أن لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصاً فإنه كلام مخالف للكتب المعتبرة قليل الجدوى انتهى. وأقول: أمثال هذا الاعتراض التي أكثر منها مع القطع بأنه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبأنه لم يصحبها تأمل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شيء بالجزاف لأنها كما ترى مجرّد دعاوى لم يبينها بمنقول ولا معقول، ومثل ذلك مما لا يلتفت إليه من مثله خصوصاً في حق مثل المصنف ذلك الإمام الناقد البصير، وأنت ترى فأي منقول أو معقول صدق به ما زعمه؟ وهل عدّد لنا الكتب المعتبرة أو جملة منها ليتضح لنا برؤيتها زعمه الباطل؟ فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل إلى تلك الاعتراضات أو يعبأ ذو دين بتلك التلفيقات؟ وغاية ما يمكن أن يصدق فيه ههنا أنه وقف على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف أو بعضه، ومعلوم أن مجرد ذلك لا يوجب اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتبرة، وإما دعواه قلة جدوى هذا الكلام فهي دعوى باطلة لا منشأ لها إلا عدم فهمه عبارة المصنف. وحاصلها أنه يجوز أن يرد المخصص ولا يعلمه المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصاً بأن لا يعلم بذاته أو يعلم بها ولا يعلم وصف أنه مخصص. وحاصله أنه يجوز أن يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده، وأي جدوى فوق ذلك بل أي زيادة جدوى لما قال إن الكلام فيه على تلك الجدوى، بل العبارتان بمعنى واحد لأنه لا معنى لتأخير إسماع المخصص الموجود إلا عدم إعلامه بالمخصص من حيث إنه مخصص، وهذا صادق بعدم إعلامه بذاته وبعدم إعلامه بوصفه لأن الفرض عدم علمه بالتخصيص وهو حاصل على التقديرين، وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكنهم قوم لا يفقهون. ومما يقطع باتحاد المراد من العبارتين عندهم أن ابن الحاجب عبر بجواز تأخير إسماع المخصص ولا شك أنه لم يطلع من الكتب المعتبرة على غيره، فعبر العضد في شرحه بمعنى عبارة المصنف حيث عبر بقوله الآتي مع عدم إسماع المخصص له وهو مما يبطل صريحاً قول الكوراني السابق لا عدم إسماعه للمكلف الموجود فقد اتضح استقامة ما ذكره المصنف وكثرة جدواه وعدم مخالفته للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال إلا اختلال الفهم.

وكم من عائب قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم

بل لو فرض أن ما ذكره المصنف ليس في الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجه لأن الحاصل حينئذ أنه ذكر مسألة خلا عنها الكتب المعتبرة وأغنت عما في الكتب المعتبرة إذ علم مما قررناه استلزام ما ذكره المصنف لما في الكتب المعتبرة، ولا يدعي أن ذلك من الاختلال من حضر

أنه مخصص مع علمه بذاته كأن يكون المخصص العقل بأن لا يسبب الله له العلم بذلك. وقيل: لا يجوز ذلك في المخصص السمعي لما فيه من تأخير إعلامه بالبيان. قلنا: المحذور تأخير البيان وهو منتفٍ هنا. وعدم علم المكلف بالمخصص وإن لم يبحث عنه تقصير منه. أما العقلي فاتفقوا على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير أن يعلمه أن في العقل ما

عقله. والثالث أن المراد أنه يجوز تأخير الإعلام المذكور إلى وقت الفعل لا عن وقت الفعل أيضاً على ما يفيد ذلك قول العضد إذا جوزنا تأخير البيان وعدمه إلى وقع الحاجة، فجواز إسماع العام للداخل تحت العموم مع إسماع عدم المخصص له إلى وقت الحاجة أجدر بالجواز، لأن عدم الإسماع أسهل من العدم. وأما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه أيضاً انتهى. ولهذا صرح شيخ الإسلام بالتقييد فقال: قوله «وأنه يجوز إن لا يعلم المكلف الموجود» أي إلى وقت الحاجة انتهى. وقد يقال لعل هذا التقييد لأنه محل هذه الخلافية المخصوصة وإلا فكان يمكن التعميم وعدم التقييد حيث كان الخلاف في الجواز لأن في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة خلافاً أشار إليه المصنف في أوّل المسألة بقوله «وإن جاز مع قول الشارح عند أئمتنا الخ» فإنه إذا جاز تأخير البيان جاز تأخير الإعلام لأنه تأخير البيان إلا أن يجاب بأن ما أشار إليه المصنف والشارح في أوّل المسألة مفروض فيما إذا لم ينزل المبين كالمخصص، وما هنا فيما إذا نزل لكن لم يعلم به المكلف ولا يلزم من جواز التأخير من غير نزول جوازه معه مع قيام الحاجة المناسب كون النزول لأجلها وفوات التبليغ، نعم سيأتي أن هذه المسألة مصوّرة بما إذا علم البعض وقصر البعض حتى أعطى حكم العالم، ومع ذلك التصوير لا يبعد التزام جواز التأخير بل قد يقال أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فإنه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقي، وكذلك رسله المبعوثون إلى النواحي لتبليغ الأحكام لم يبلغوا كل فرد بل بلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقي فليتأمل.

قوله: **(وهو منتف هنا)** قال شيخنا الشهاب: أي لأنه بينه لبعض المكلفين وحينئذ فقوله أي المصنف السابق «يجوز أن لا يعلم المكلف الخ» من سلب العموم لا من عموم السلب وإن كان قضية العام المنفي هو الثاني اهـ. ويؤيده قول القرافي السابق «وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع في أنه هل يجوز أن يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ» وهذا مع قول الشارح «وعدم علم المكلف بالمخصص الخ» يتحصل منه تصوير المسألة بما إذا علم بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الآخر إلا أنه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره، ويحتمل أن الشارح يرى تصوير المسألة بما إذا لم يبلغ البيان أحداً لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه قوله: **(بأن لم يبحث عنه)** يؤخذ منه أنه لا بد من مضي زمن يتأتى فيه البحث. قوله: **(فاتفقوا الخ)** أي فيحمل كلام المصنف على أنه أراد حكاية الخلاف الذي أشار إليه في المجموع إن أراد بالمخصص ما يشمل العقلي فليتأمل والله سبحانه أعلم.

يخصصه وكولاً إلى نظره، وَقَد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمعي إلا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله ﷺ طلبت ميراثها مما تركه ﷺ لعموم قوله تعالى ﴿يوصيكم الله في أولادكم﴾ [النساء: ١١] فاحتج عليها أبو بكر رضي الله تعالى عنه بما رواه لها من قوله ﷺ «لا نورث ما تركناه صدقة»(١) أخرجه الشيخان. ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين﴾ [التوبة: ٥] حيث ذكره فقال: ما أدري كيف اصنع أي فيهم فروى له عبد الرحمٰن بن عوف قوله ﷺ «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»(٢) رواه الشافعي رضي الله عنه. وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمٰن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر.

مبحث (النسخ)

(اختلف في أنه رفع) للحكم (أو بيان) لانتهاء أمده (والمختار) الأوّل لشموله

مبحث النسخ

قوله: (والمختار الأوّل) فيه أمران: الأوّل أنه إنما قدره هكذا دفعاً لما يتوهم من ظاهر المتن أنه قول ثالث مقابل للقولين لا تفصيل لأوّلهما. والثاني أنه علله بقوله «لشموله النسخ» قبل التمكن وفيه أمران: الأوّل أن الكوراني اعترضه بما وافقه فيه المحشيان حيث قال: وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لأنه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل. كذا في بعض شروحه وليس بشيء لأنه داخل في الحد المذكور لأنه إذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاؤه، والحق أن التعريفين متلازمان لأنه إذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه، وإذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه، وعبارة الكمال بل الثاني شامل له أي للنسخ قبل التمكن أيضاً إذ لا بدّ من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وإنما يتحقق بالتعلق وبيان انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقبله اهـ. وأقول: أراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبته إليه ثم الاعتراض عليه بأنه ليس بشيء من الحماقة الفاسدة والعصبية الكاسدة فإن هذا التوجيه ليس للمحقق بل هو توجيه القوم للأوّل المختار عندهم، وليس حظ المحقق منه إلا مجرد حكايته على عادته الغالبة في حكاية كلامهم على ما هو عليه مع السكوت عليه وإن كان فيه ما فيه. وإنما كان يصح أن يوجه إليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عندياته أو صرح بأنه المختار للقول الأوّل أو نسب اختياره إلى نفسه فكان الصواب إذ كان لا بد من

---

(١) رواه مالك في الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٤٢.

(٢) رواه البخاري في كتاب الفرائض باب ٣. مسلم في كتاب الجهاد ٤٩ـ ٥٢. أبو داود في كتاب الإمارة باب ١٩ الترمذي في كتاب السير باب ٤٤. الموطأ في كتاب الكلام حديث ٢٧. أحمد في مسنده (٦٠،٤/١).

النسخ قبل التمكن وسيأتي جوازه على الصحيح قوله والأمر إن في التعليل كتب عليه

الاعتراض إسناد التوجيه إليهم ثم الاعتراض عليهم، ولعله لم يقف على ذلك إلا في كلام المحقق فتوهم أنه من عندياته وليس الأمر كما توهم، أو لعله لا يحسن الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره. إذا تقرر ذلك فقد قال حجة الإسلام في المستصفى في مساق الاستدلال على اختيار الأوّل: بل سنبين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بياناً لانقطاع مدة العبادة اهـ. فانظر ما ذكره هذا الإمام الحجة من التفريع بقوله «فلا يكون الخ» فإنه نص في دعوى المنافاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بياناً وفي أن المراد بكونه بياناً ليس ما توهمه المعترضون بل إنه بيان لانقطاع مدة العبادة، وإذا كان المراد بكونه بياناً ما ذكر لم يشمل النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا إشكال على استدلالهم على اختيارهم الأوّل بما ذكره الشارح ولا في أن ما ذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفى.

غاية الأمر أن الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه، والمستصفى شرح المراد منه فلا يتوهم معه إشكال، وقد سبق الغزالي إلى ذلك غيره كالقاضي أبي بكر فإنه قال في مساق الاستدلال أيضاً: سنبين إن شاء الله تعالى أنه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من أن يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لأن بيان انتهاء مدة العبادة إنما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اهـ. فانظر هذا الكلام من هذا الإمام الذي هو رأس الأصوليين أو من أعيان رؤوسهم المتضمن للتصريح بأن المراد بكونه بياناً أنه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه أن جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب إلى ذلك. أقول: ولا شبهة لعاقل في صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بياناً ما صرح به هو والغزالي، ومعلوم أن مثل هؤلاء الأئمة من أعيان رؤوس علماء الأصول بل وسائر الفنون لا يحكون ما صرحوا به على القول الثاني إلا بسند قوي صحيح صريح، كيف لا وهم الثقات والإثبات نقلاً وفهماً والمرجوع إليهم في نقل الخلاف والوفاق. فإن قلت: نقل أن الأستاذ أبا إسحق الإسفراييني وهو من أعيان رؤوس ذوي العلوم كما هو معلوم ذهب إلى أن النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني الرافع لحكم الخطاب الأوّل بل الخطاب الأول انتهى. بذاته وهو يوافق القول الثاني بل لعله قائل الثاني أو أول قائليه أو رأس قائليه وليس صريحاً فيما نقله القاضي والغزالي، بل يمكن حمله على ما يشمل النسخ قبل التمكن. قلت: أما أوّلاً فالقاضي والغزالي لم ينقلا عن أحد بعينه فيجوز أن يكون قائل ما نقلاه أو ما يستلزمه غير الأستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه. وأما ثانياً فعلى تقدير إرادتهما النقل عن الأستاذ فلا يليق بجلالتهما وأمانتهما إلا أنهما وجدا في كلامه ما يصرح بما نقلاه لأن التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه، ثم الإيراد عليه من الجزاف الذي لا يليق بأوساط الطلبة فكيف بأعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين.

لعله والأمر الثاني اهـ.

وإذا علمت ذلك فإن أراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين. الأوّل أن الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله. والثاني أن هذا الاعتراض مبني على غير أساس لأنه مبني على فهم القول الثاني على خلاف المراد منه كما تبين مما تقرر عن القاضي والغزالي، وإن أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الأوّل المختارين له فهو ساقط من الوجه الثاني. فإن قلت: يتصوّر النسخ قبل التمكن على القول الثاني أيضاً بأن يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضي زمن يمكن فيه الفعل. قلت: على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالإيراد باقٍ والعدول محتاج إليه. فإن قلت: قد قال الصفي الهندي عقب ما تقدم عن القاضي وفيه نظر فليتأمل الناظر اهـ. قلت: لا أثر لذلك لأنه إن أراد التوقف فيما نقله القاضي فلا التفات إليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المنافاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كما تبين مما قدمناه، وإن أراد جهة أخرى فلتبين لنتكلم عليها إن نافت مطلوبنا والأمر أن في التعليل المذكور إشارة إلى الفرق بين القولين بأن أحدهما أعم من الآخر. وفي بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال ما نصه: ذهب القاضي أبو بكر إلى أن النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له إلا أن الله شرع الحكم السابق دائماً على خلقه إلى أن تقوم الساعة.

ثم إن الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الأوّل فعدم الحكم الأوّل مضاف إلى وجود الحكم الثاني. وذهب الأستاذ أبو إسحق الإسفراييني إلى أن النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الأوّل بل الخطاب الأوّل انتهى بذاته وخلف بدله الخطاب الثاني لأن الله تعالى إنما شرع الحكم لوقت ورود الناسخ، فالخطاب الأوّل يدل بظهوره على الدوام، فلما ورد الناسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الأوّل ليس مضافاً لوجود الحكم الثاني لأنه كان مغي إلى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا، وإنما نعلمها نحن بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الأوّل فيرجع النسخ في هذا المذهب إلى التخصيص في الأزمان، وقد وهم بعض الأفاضل حيث قال: لا نزاع بينهما في التحقيق واعتقد أنه لا فرق بين المعنيين في المعنى، وذهب المصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ إلى ذلك أيضاً حتى قال: انتهاء أمد الحكم ينافي بقاء ولا نعني بالرفع إلا ذلك، وبما ذكرناه من الفرق يظهر اندفاع هذا الوهم اهـ. ولا يخفى ما في هذا الفرق مع القطع بأنه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها ومريد لبقائه فيها دون غيرها إلا أن يقال: التقييد بالمدة في علم الله ليس معتبراً بالذات على الأوّل ومعتبر بالذات على الثاني، وكان حاصل الحكم المنسوخ على الأوّل افعلوا إلا أن أمنعكم من الفعل مع أنه عالم بأنه يمنع ويؤقت ذلك المنع ومريد للمنع في ذلك الوقت إلا أن التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات، وعلى الثاني افعلوا مدة سأبين لكم انتهاءها فالتقييد معتبر بالذات ابتداء فليتأمل ذلك،

والمراد من الأوّل أنه (رفع الحكم الشرعي) أي من حيث تعلقه بالفعل (بخطاب) فخرج

فإن صح أمكن الفرق به. وفي النقود: اعلم أن موضع التشاجر في التعاريف المذكورة أن النسخ رفع أو بيان مع إمكان التوفيق بينهما على ما تقدّم، وهذا الخلاف فرع اختلافهم في أن زوال الأعراض بالذات أو بالضد، فمن قال ببقائها قال إنما ينعدم الضد المتقدّم بطريان الطارىء ولولاه لبقي. ومن لم يقل بالبقاء قال ينعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارىء ونظيره الخلاف في الحدث هل الوضوء ينقض به أو ينتهي هو بنفسه اهـ.

قوله: (والمراد من الأوّل أنه رفع الحكم) فإن قلت: هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكماً إذ ليس رفعاً لحكم فلا يكون جامعاً قلت: نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك، وهذه أحكام فنسخ التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه التعريف. فإن قلت: ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم. قلت: لا منافاة لأن مرادهم بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقاً، ثم رأيت في حواشي العضد للسعد ما نصه: اعلم أن شيئاً من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة إلا أن يقال إنه عبارة عن نسخ الأحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك اهـ. قوله: (أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلاً أو أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل القلب كالاعتقاد، واعترضه شيخنا الشهاب فقال: يقتضي أن المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله «فخرج بالشرعي رفع الإباحة الخ» يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الإباحة الأصلية في الحكم وأخرجه بالشرعي اهـ. أي ففي كلامه تناقض. وأقول: هذا عجيب من الشيخ رحمه الله تعالى لأن تقييد الحكم بالشرعي يبين أن المراد به الخطاب وأنه غير شامل للإباحة وهو معنى إخراجها به فإن القيود تبين أن المراد بالمقيد ما عدا ما انتفت عنه تلك القيود، فإن أراد بكونه أدرجها في الحكم وأخرجها بالشرعي أنها مع التقييد بالشرعي مرادة منه أيضاً فهو وهم عجيب لأن ذلك ينافي التقييد بالشرعي، وإن أراد أن التقييد به دال على أنها غير مرادة ولولاه لفهم إرادتها معه فقوله «يقتضي خلاف» غير صحيح. والذي يظهر أن الشيخ وقع في خاطره أن التقييد يقتضي أن المراد بما قبله الأعم وإلا لم يحتج للتقييد وهو سهو، وكيف وإرادة الأعم تنافي التقييد بل التقييد يقتضي أن المراد بما قبله الأخص الذي لا يشمل ما خرج بالقيد على أن لمانع أن يمنع أن قوله «من حيث تعلقه» يقتضي أن المراد بالحكم الخطاب وإنما يصح هذا الاقتضاء لو لم تتصف الإباحة الأصلية بالتعلق وهو ممنوع فليتأمل. وكذا الكوراني حيث قال: والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد أن الحكم قديم فلا يمكن رفعه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأجيب أيضاً بأن المراد من رفعه رفع تعلقه وفيه تكلف لا يخفى اهـ.

وأقول: أما ما أجاب به بقوله «والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة

لا خطاب الله الخ» المصرح بأن الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب وإلا نافى قوله «لا خطاب الله» حتى لا يحتاج إلى جواب الشارح فيرد عليه أنه منافٍ لما حققه المحقق العضد في تعريف الحكم جواباً عن إشكال يورد عليه مما حاصله أن كلاً من الإيجاب والوجوب نفس الخطاب وأنهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، وكذا نحو التحريم والحرمة. ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف المصنف الحكم وقال إنه أدق الأجوبة فما أنساه للحق عند عصبيته الباطلة. وأما قوله «وأجيب أيضاً» فهو إشارة إلى جواب الشارح المشار إليه بقوله أي «من حيث تعلقه» لكن زعمه أن فيه تكلفاً زعم باطل لم يأت له بشبهة فضلاً عن حجة، فإن الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف بالتعلق الذي هو مدلول التكليف، سواء جعلنا ذلك التعلق معتبراً في مفهوم الحكم كما هو مذهب الشارح وظاهر كلام المصنف أولاً، ولا شك أن الناسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون إضافته إلى الحكم على حذف المضاف الذي ينساق الذهن إليه من جهة المعنى وهو التعلق أعم من أن يكون داخلاً في مفهومه أو خارجاً عنه، وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن إليه كما هنا، كيف وقد كثر في الكتاب العزيز والسنة النبوية، ولهذا سلك هذا الجواب أيضاً المحقق العضد كابن الحاجب وغيره من المحققين فإنه قال: وربما يقال عليه إن الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يتصوّر رفعه ولا تأخره عن غيره، فأجاب ـ يعني ابن الحاجب ـ عنه بأنا نريد بالحكم ما ثبت على المكلف بعد أن لم يكن ثابتاً الخ. قال المولى سعد الدين: قوله «ما ثبت على المكلف» يعني الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى إنما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف والقديم إنما يتعلق تعلقاً معنوياً هو ضروري للطلب اهـ. وإذا كان المراد بما ثبت على المكلف هو الخطاب المتعلق تعلق التنجيز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه، تعين أن المرفوع هو التعلق فالنسخ رفع تعلقه فتأمله. فإن قيل: قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التنجيزي إذ قد يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تنجيزياً حينئذ فلا يكون هذا الجواب شاملاً قلنا. هذا بعد تسليم وروده مشترك الإلزام فإنه يرد على الكوراني إذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت، فما كان جوابه فهو جوابنا على أنه يمكن أن يراد برفع التعلق التنجيزي أعم من رفعه بعد تحققه ورفعه قبله إذا كان صدد التحقيق كما قد يدل على ذلك قول التلويح ما نصه: لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصوّر بطلانه لتحققه قطعاً، وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فأياً ما كان لا رفع، لأنا نقول: ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق في المستقبل بمعنى أنه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون اهـ. والحاصل أنه يمكن بل يتعين أن يراد بالتعلق الأعم من التنجيزي والإعلامي ولو مضى من الوقت زمن إمكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل، فهل هو من نسخ المستقبل أو غيره فيه نظر والوجه الأوّل بل لا يمكن غيره.

بالشرعي أي المأخوذ من الشرع رفع الإباحة الأصلية أي المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة، وكذا بالعقل والإجماع وذكرهما لينبه على ما فيهما بقوله (**فلا نسخ بالعقل وقول الإمام**) الرازي (**من سقط رجلاه نسخ**) عنه (**غسلهما**) في طهارته (**مدخول**) أي

قوله: (**بخطاب**) قال الكوراني: يخرج عنه فعله ﷺ مع كونه ناسخاً، وربما يجاب بأنه يعلم منه بالطريق الأول لأن دلالة الفعل على النسخ أقوى من القول اهـ. وأقول: هذا الذي أجاب به مع ما فيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بأن التعاريف لا يكتفي فيها بالمفهوم ولو بالطريق الأولى لا حاجة إليه لأن فعله عليه الصلاة والسلام دليل الناسخ الذي هو الخطاب لا نفس الناسخ كما أجاب هو بذلك في الإجماع حيث قال: وخرج أيضاً الإجماع على أحد القولين فإنه يلحق القول الآخر بالعدم مع أنه ليس بنسخ إذ لا نسخ بعد وفاته ﷺ ولا حاجة إليه لأن الإجماع إذا انعقد على حكم يكون سنده ناسخاً لا هو، فالإجماع دليل على وجود الناسخ اهـ. فمن العجب تفرقته بينهما على أن قوله «إن دلالة الفعل على النسخ أقوى» ممنوع فقد قال المصنف في شرح المنهاج: فائدة قد ذكر المصنف هنا أن الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم، ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لأن فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب أو غيرهما، والقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحته. ولا خفاء في أن النسخ من قبيل الثاني فتأمل. قوله: (**وقول الإمام**) أي في مباحث التخصيص في الفصل الأوّل في تخصيص العموم بالعقل من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول. قال الكوراني: والحق أن الإمام لما عرف النسخ بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بأن سقوط الرجلين ليس نسخاً مصطلحاً فلا وجه لمؤاخذة مثل الإمام بالتسامح فيه بعد ظهور مراده اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الكلام إلا الغفلة الفاحشة عن تأمل كلام الإمام ولا حامل له عليه إلا تعصبه الكاسد وانحرافه الفاسد، فإن الإمام لم يذكر ذلك في مباحث النسخ وإنما ذكره قبل ذلك في مباحث التخصيص كما تقرر لكن في سياق ظاهر إن لم يكن صريحاً في أنه أراد حقيقة النسخ، وذلك لأنه ذكر خلافاً في جواز تخصيص العام بالعقل ثم قال ما نصه: فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به؟ قلنا: نعم لأن من انكسرت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك إنما عرف بالعقل اهـ. فهل يفهم ذو عقل من هذا السياق غير إرادة حقيقة النسخ؟ ولهذا اعترض عليه القرافي في شرحه في ذلك فقال: قلنا لا نسلم أن هذا نسخ لأن الوجوب ما ثبت في أوّل الأمر إلا مشروطاً بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخاً الخ اهـ. نعم الظاهر أن الإمام تناقض كلامه فإنه في باب النسخ بعد كلام قرره قال: ولا يلزم أن يكون العجز ناسخاً للحكم الشرعي لأن العجز ليس بطريق شرعي اهـ. ثم رأيت الإسنوي في شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه في ذلك حيث قال: وقوله «بطريق شرعي» خرج بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخاً كما

فيه دخل أي عيب حيث جعلّ رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخاً فإنه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه **(ولا)** نسخ **(بالإجماع)** لأنه إنما ينعقد بعد وفاته ﷺ كما سيأتي إذ في حياته الحجة في قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته **(و)** لكن **(مخالفتهم)** أي المجمعين للنص فيما دل عليه **(تتضمن ناسخاً)** له وهو مستند إجماعهم **(ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن**

صرح به الإمام هنا وصرح في الكلام على التخصيص بالأدلة المنفصلة بعكس ذلك فقال: إن النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اهـ. فكيف مع ظهور كلامه أو صراحته كما رأيت في إرادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه وشراح أتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته إلى التناقض فيه يسوغ لذي عقل زعم إرادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمؤاخذته بما تسامح فيه، فالحق الذي لا مرية فيه لذي عقل أن مؤاخذة المصنف في محلها وأن لها وجهاً وجيهاً، وأن الكوراني لم يزد على التغيير في الوجوه الحسان ونعوذ بالله من بلية العصبية ورذيلة الحمية.

قوله: **(ولا بالإجماع ومخالفتهم تتضمن ناسخاً)** فيه أمور: الأوّل قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول لم لم يقولوا بمثل ذلك في التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالإجماع ولكن مخالفة المجمعين لمقتضي العموم تتضمن مخصصاً هو مستند الإجماع اهـ؟ وأقول: قد سبق الشيخ إلى هذا الإشكال القرافي ويمكن أن يجاب بأن ما ذكر هو مرادهم وإن أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره في النسخ لوجود مثل المعنى الذي لأجله منعوا كون نفس الإجماع ناسخاً. ثم رأيت في كلام المصنف وغير ما يصرح بأن ذلك هو مرادهم قال المصنف في شرح المنهاج ما نصه: تنبيه معنى قولنا «يجوز تخصيص الكتاب بالإجماع» أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر، فالمخصص سند الإجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وإن جهلوا المخصص وليس معناه أنهم خصوا العام بالإجماع لأن الكتاب والسنة المتواترة موجودان في عهده عليه الصلاة والسلام، وانعقاد الإجماع بعد ذلك على خلافه خطأ، فالذي جوزناه إجماع على التخصيص لا تخصيص بالإجماع اهـ. وذكر المصنف في شرح المنهاج أنه لا يجوز تخصيص الإجماع بالنص وعلله بما حاصله أنه يمتنع الإجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على الخصوص، وكذا ذكر ذلك غيره. وعبارة الصفي الهندي: وأما تخصيص الإجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة أن ينعقد الإجماع على خلاف الكتاب أو السنة. قال: وأما تخصيص نص أهل الإجماع على الإجماع فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الإجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الإجماع وبينهما فرق اهـ. الثاني أنه كما لا نسخ بالإجماع لا ينسخ الإجماع. صرح به ابن الصلاح في علوم الحديث والنووي في مختصره، وصرح به أيضاً صاحب المنهاج كغيره. قال المصنف في شرحه: هذا رأي الجماهير أعني أن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم في الكتاب ودليله أنه لو انتسخ لكان انتساخه إما بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أو القياس والكل باطل، أما بطلانه

بالأوّلين فلأن نص الكتاب والسنة متقدّم على الإجماع لأن جميع النصوص متلقاة من النبي ﷺ ولا ينعقد الإجماع في زمنه، وأما بالإجماع فلاستحالة انعقادة على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجاعين. وأما بالقياس فلأن شرط صحته أن لا يخالف الإجماع، وأما أن الإجماع لا ينسخ به فلأن المنسوخ به إما النص أو الإجماع أو القياس، والأوّلان باطلان لما عرفت، وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضاً اهـ. باختصار.

وأقول: فيما ذكره كغيره نظر ظاهر لأنه إن أراد بأن الإجماع لا ينسخ به أنه نفسه لا يكون ناسخاً ولكنه قد يتضمن الناسخ فمسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله «الأوّلان باطلان لما عرفت الخ» كما لا يخفى. وإن أراد أنه لا يكون ناسخاً لا بنفسه ولا بتضمنه الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الإجماع بناء على أنه لا يتصوّر في حياته عليه الصلاة والسلام لا على أنه يتصوّر أيضاً كما اختاره القرافي، إذ يمكن حينئذ أن يتحقق إجماع على حكم ثم يتحقق آخر على نقيضه استناداً إلى نص متأخر عن مستند الأوّل غير مسلم بالنسبة إلى نسخه النص والقياس. وأما الأوّل فلأنه يمكن تحقق إجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استناداً إلى نص متأخر عن النص المنسوخ، وأما الثاني فلأنه يمكن أن يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة والسلام مثلاً كقبل موته بيوم ثم يتحقق إجماع بعد عصره كبعد موته بيوم أو في يوم موته استناداً إلى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس، وكذا في عصره بناء على انعقاد الإجماع في عصره على ما تقدّم، وينبغي أن يحمل على هذا ما في المحصول من جواز نسخ القياس في عصره عليه الصلاة والسلام بالإجماع حيث قال: فنقول نسخ القياس إما أن يكون في زمان حياة النبيّ عليه الصلاة والسلام أو بعد وفاته إلى أن قال: فإن كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص أو الإجماع أو القياس اهـ. فإنما ذكر الإجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو إليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام، وبذلك يندفع اعتراض القرافي بأنه ناقض نفسه، والأسنوي بأنه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر الإجماع عن عصره عليه الصلاة والسلام لأن قوله «إما أن يكون» أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة والسلام صريحاً في تحقق النسخ حال حياته بالإجماع ولا يتصوّر ذلك إلا مع تحقق الإجماع حال حياته اللهم إلا بغاية التكلف بأن يجعل ضمير «فإن كان في حياته» للقياس لا لنسخه بدليل قوله «فلا يمتنع رفعه بالنص» إذ المرفوع بالنص القياس لا نسخه، ومما يؤد نسخ القياس في حياته بالإجماع على ما تقرر نسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فإنه إذا صح كون القياس ناسخاً للقياس صح نسخ الإجماع له بجامع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما تقدم.

ويؤخذ من قوله «وإما بالإجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الإجماع للزوم خطأ أحد الإجاعين» امتناع تخصيص الإجماع بالإجماع إذا وقع الإجماع الأوّل على العموم للزوم ما ذكر

ثلاثة وحكماً أو أحدهما فقط) وقيل: لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه، وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم والعكس لأن الحكم مدلول للفظ، فإذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر. قلنا: إنما يلزم إذا روعي وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه

حينئذ. أما إذا يصرح أهل الأوّل بالعموم فينبغي جواز تخصيصه بإجماع آخر، إذ لا يلزم ما ذكر، وقد يدل عليه قول الصفي الهندي «وأما تخصيص نص أهل الإجماع الخ» ولم أر في ذلك شيئاً، وحيث جوزنا فالمراد أن المخصص في الحقيقة هو سند الإجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره، وقد يقال لا يتصوّر مع كون الإجماع الأوّل على العموم أن يكون مخالفة الإجماع الآخر في بعض الأفراد من قبيل التخصيص، لأن العام المخصوص عمومه غير مراد من جهة الحكم. فتلخص على ما ذكرنا أن الإجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له، وأنه لا يتخصص بالنص ولا بإجماع آخر على ما تقرر، وأنه لاينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته، وأما باعتبار ما تضمنه فينسخ به النص والقياس وكذا الإجماع إن قلنا بانعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام بأن يوجد إجماع على حكم في حياته ثم آخر بعد حياته على نقيض ذلك الحكم استناداً لنص متأخر عن مستند الأوّل فليتأمل. والثالث أنه كان ينبغي أن يعبر في القياس أيضاً بأنه لاينسخ به لكنه يتضمن ناسخاً فإن ذلك هو الموافق لاقتصاره في تعريف النسخ السابق على قوله «بخطاب». والرابع أنه قد يمنع قوله «ومخالفتهم تتضمن ناسخاً» وذلك لأنه سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح أنه إذا تعذر العمل بالمتعارضين أصلاً ولم يعلم المتأخر منهما رجع إلى غيرهما، وأنهما لو تقارنا في الورود عن الشارع تخير بينهما في العمل إن تعذر الجمع والترجيح، فإن أمكنا فالجمع أولى، وحينئذ فيجوز أن يكون السبب في مخالفتهم النص أنه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل بهما ولم يعلم المتأخر منهما فرجعوا إلى غيرهما وأن يكون السبب أنه قارن نصاً آخر في الورود وتعذر الجمع والترجيح فأخذوا أحدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن الترجيح فأخذوا بما قام عندهم أنه الراجح، فالمخالفة كما تحتمل أن تكون لتحقق الناسخ تحتمل أن تكون لأحد هذه الأمور فكيف جزم بأنها تتضمن ناسخاً اللهم إلا أن يحمل كلامه على ما إذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحد هذه الأمور فليتأمل ففيه ما فيه.

قوله: **(تلاوة وحكماً أو أحدهما)** منصوبات على التمييز المحوّل عن المضاف لكن شرط التمييز التنكير والأخير معرفة. قال شيخنا الشهاب: لكن قيل إن ضمير النكرة نكرة أو اغتفر ذلك لكونه تابعاً. أقول: أو هو على قول الكوفيين أنه لا يشترط تنكير التمييز. قوله: **(ككله المجمع عليه)** قال شيخ الإسلام: أي لا يجوز نسخ كله شرعاً وإلا فهو جائز عقلاً لما سيأتي من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلاً، وظاهر أن نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن اهـ. وقوله «من جواز نسخ كل الشريعة» كأنه إشارة إلى قول الشارح عقب قول المصنف وأن كل شرعي يقبل النسخ ما نصه: فيجوز نسخ كل الأحكام اهـ ويحتمل حمل منع

ذلك فإن بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له وإنما هو مدلول لما دل على بقائه، وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولاً له فإن دلالته عليه وضعية لا تزول وإنما يرفع الناسخ العمل به وقد وقع الأقسام الثلاثة. روى مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات. فهذا منسوخ التلاوة والحكم. وروى الشافعي وغيره عن عمر رضي الله عنه: لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» فإنا قد قرأناها. فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لأمره ﷺ برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة. ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير من قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول﴾ [البقرة: ٢٤٠] نسخ بقوله تعالى

نسخ كله على نسخه تلاوة. قوله: (قلنا إنما يلزم) أي انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر إذا روعي وصف الدلالة. أقول: يعني لو لوحظ في الحكم كونه مدلولاً للفظ وفي اللفظ كونه دالاً على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر إذ المدلول باعتبار كونه مدلولاً لا يوجد بدون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالاً لا يوجد بدون المدلول له فلا يتصوّر باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر في قولنا «يجوز نسخ أحدهما دون الآخر» فلا يلزم ما ذكر. واعلم أنه ليس هنا انتفاء حقيقة فإن نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو موجود باقٍ وإنما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومسه على المحدث، ودلالته على معناه أمر وضعي ليس مشروطاً ببقاء هذه الأحكام، فهو مع نسخه يفهم منه معناه، ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فإن معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به، وحينئذ فما دل عليه هذا الكلام من أنه إذا روعي وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر، فإن انتفاء أحدهما بمعنى نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فإنه إذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه، وإذا نسخ الحكم فمدلوليته للفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه. فقوله «فإن بقاء الحكم دون اللفظ» أي فيما إذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلولاً له. قد يقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فإن اللفظ وإن نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه. قوله: (وإنما هو) أي الحكم الباقي. وقوله «لما دل» وهو الناسخ. وقوله «ليس بوصف كونه» أي بل لذاته. كذا شرح هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما في قوله «وهو الناسخ» وقوله «بل لذاته» والظاهر أن ذلك ليس بصحيح فليتأمل. قوله: (وإنما يرفع الناسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب: بل يرفع الناسخ الحكم أيضاً لأن النسخ رفع للحكم ولكن الدلالة عليه باقية اهـ. وأقول: لا معنى لنسخ الحكم إلا رفع العمل به كما قاله الشارح، فقوله الشيخ «بل هو يرفع الخ» ليس على ما ينبغي وليس أمراً زائداً على رفع العمل به. قوله: (كان فيما أنزل) أي من القرآن عشر رضعات معلومات أي يحرمن

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ [البقرة: ٢٣٤] لتأخره في النزول عن الأوّل كما قال أهل التفسير، وإن تقدمه في التلاوة (و) يجوز على الصحيح (نسخ الفعل قبل التمكن) منه بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه.

فنسخن أي تلاوة وحكماً بخمس معلومات أي ثم نسخت الخمس أيضاً لكن تلاوة لا حكماً عند الشافعي وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكماً أيضاً.

قوله: **(ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه)** فيه أمور: أحدها قال القرافي في شرح المحصول قلت: المسائل في هذا المعنى أربع: إحداهنّ أن يؤقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره، وثانيتهن أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه، وثالثتهن أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله، ورابعتهن إذا كان الفعل يتكرّر ففعل مراراً ثم نسخ. فإن الثلاثة الأول في الفعل الواحد غير المتكرر، أمّا الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرّات الواقعة في الأزمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها. ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة يمنعه قاعدة الحسن والقبح، والنقل في هاتين المسألتين في هذا الموضع قد نقله المصنف، وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلاً ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقاً فيه وفي غيره، ومقتضى مذهب المعتزلة ما أنا ذاكره من التفصيل لا المنع مطلقاً ولا الجواز مطلقاً الخ انتهى. وفي شرح المنهاج للإسنوي: نعم في جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج إلى نقل انتهى. والثاني قال الكمال: قيده شيخنا في تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذاً من كلامهم في حكم الناسخ قبل التبليغ وبعده كما سيأتي في الشرع انتهى. وقد يقال حق الكلام أن يقال يجري في تقييده بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتي في كلامهم المذكور. الثالث خرج بقوله «قبل التمكن منه» ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الإسنوي. وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله، فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضاً وهو مقتضى كلام ابن الحاجب في أثناء الاستدلال وليس ذلك، فقد صرّح الآمدي في الأحكام في أثناء الاستدلال بأنّ هذا جائز بلا خلاف وإنما الخلاف قبل التمكن، وصرّح به أيضاً ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان. انتهى كلام الإسنوي. وفي النهاية للصفي الهندي ما نصه: فعلى هذا يجوز النسخ وفاقاً بعد مضي مقدار ما يسعه وإن لم يكن قد فعل المأمور به، وهذا على المشهور وفي بعض المؤلفات القديمة أن بعضهم كالكرخي خالف فيه أيضاً وقال: لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يمض انتهى. ودخل فيما بعد التمكن ما بعد الوقت، وقد قال الإسنوي: وأما الصورة الثانية وهي ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بأنه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه، وصرّح في الأحكام في أوّل المسألة بالجواز وبأنه لا خلاف فيه. وهذا إنما يأتي إذا صرّح بوجوب القضاء أو قلنا الأمر بالأداء يستلزمه

وقيل: لا يجوز لعدم استقرار التكليف. قلنا: يكفي للنسخ وجود أصل التكليف فينقطع به

انتهى. وما نسبه للأحكام كأنه أخذه من عموم عبارته وإلا فلم أره صرّح بهذه بخصوصها.

قوله: **(بأن لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه)** قال الإسنوي: وفي معناه أيضاً ما إذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى. وتقدم نحوه في كلام القرافي السابق. قوله: **(لعدم استقرار التكليف)** قال شيخنا العلامة: استقراره هو حصول التعلق التنجيزي وفيه بحث، فإن الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وإن لم يمض ما يسع الفعل فالدليل لا يشمل المدعي بشقيه انتهى. وأقول: العجب من الشيخ يدعي الشيء بلا سند ثم يبني عليه، فإن زعمه أن الاستقرار هو حصول التعلق التنجيزي مجرّد دعوى لا سند له عليها فهي ممنوعة بل هي غير صحيحة لأنّ حصول التعلق التنجيزي إنما هو أصل التكليف لا استقراره لما تقدم في المقدّمات أن التكليف إلزام ما فيه كلفة أو طلبه ولا إلزام ولا طلب قبل الوقت، بل لا يتحققان إلا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضاً. ثم إن الأمر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته إلزاماً وقبله إعلاماً، ومعلوم أن التعلق الإعلامي ليس تكليفاً ولهذا صرّح الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وإن علم أنه يستغرق الوقت وتفوت الصلاة، وعللوه بعدم تكليفه حينئذ. والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضي زمن يسع الفعل كما فسره بذلك الكمال في حاشيته وهو ظاهر، لأن معنى استقرار التكليف الأمن من سقوطه بما يعرض من نحو جنون أو إغماء وذلك متوقف على مضي الزمن المذكور إذ بعده مضيه تلزم العبادة وإن عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فإن عروض ما ذكر يسقطها إذا استغرق الوقت وإن تحقق التعلق التنجيزي، ولهذا صرّح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول الوقت مانع كجنون وإغماء واستمرّ بأنه إن أدرك قبل عروض ذلك قدر الفرض لزم وإلا فلا، فظهر سقوط البحث المذكور وأن بناءه على غير أساس وأن الدليل يشمل المدعي بشقيه، ولهذا سلمه الشارح ثم أجاب عنه بقوله: قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف. نعم يتوجه على هذا الجواب أنه غير شامل لما قبل الوقت إذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرّر، والعجب من المحشيين حيث لم ينبها على ذلك، اللهمّ إلا أن يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعلق الإعلامي ويراد بأصالته له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له. فإن قلت: أو يريدوا به التعلق التنجيزي السابق في وقت آخر كما في نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال إذا سبق تعلق الوجوب تنجيزاً يوم الأربعاء. قلت: هذا أيضاً لا يشمل النسخ قبل تعلق تنجيزي كما لو نسخ وجوب أوّل صلاة لاقته بعد البلوغ قبل دخول وقتها. واعلم أن قوله «قلنا يكفي للنسخ وجود أصل التكليف» فقوله «أصل التكليف» قال شيخنا إضافته بيانية انتهى. وعندي أن ذلك غير متعين لأن التكليف يشمل أصله أي أوّله ويشمل استقراره فالإضافة مخصصة للاحتراز عن الثاني فليتأمل.

وقد وقع النسخ قبل التمكن في قصة الذبيح.

فإن الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إلى آخره. ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى ﴿وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات: ١٠٧] واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الأنبياء في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان

قوله: (فإن الخليل أمر بذبح ابنه) قال الإسنوي: وهذا الولد قال في المحصول إنه إسمعيل، وقال جماعة إنه إسحق وصححه القرافي انتهى. وفي أسرار التنزيل للبيضاوي: والأظهر أن المخاطب: بـ﴿يا بنيّ إني أرى في المنام أني أذبحك﴾ [الصافات: ١٠٢] إسمعيل لأنه الذي وهب له إثر الهجرة أي هجرته مع لوط وسارة إلى أرض الشام، وقيل إلى حران، ولأن البشارة بإسحق معطوفة على البشارة بهذا الغلام، ولقوله عليه الصلاة والسلام: «أنا ابن الذبيحين» فأحدهما جدّه إسمعيل والآخر أبوه عبد الله ففداه أبوه بمائة من الإبل ولذلك سنت الدية مائة، ولأن ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى احترقا معها في أيام ابن الزبير ولم يكن إسحق ثمة، ولأن البشارة بإسحق كانت مقرونة بولادة يعقوب منه فلا يناسبها الأمر بذبحه مراهقاً. وفي تفسير القرطبي: وهو قول أبي هريرة وأبي الطفيل عامر بن واثلة، ورُوي عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبي ويوسف بن مهران ومجاهد. وقيل المخاطب به إسحق وهو قول الأكثرين، وممن قال بذلك العباس وعمر وجابر في أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين، وهو قول أهل الكتابين. قال سعيد بن جبير: سار به مسيرة شهر في غداة واحدة حتى أتى به المنحر بمنى فلما صرف الله عنه الذبح سار به مسيرة شهر في غداة واحدة. وفي الهدي لابن قيم الجوزية: وإسمعيل هو الذبيح على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم، وأما القول بأنه إسحق فمردود بأكثر من عشرين وجهاً. كذا في الشمني على الشفاء. قوله: (لقوله تعالى حكاية عنه ﴿يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك﴾) أي ومنام الأنبياء فيما يتعلق بالأوامر والنواهي وحي معمول به. قال في الأحكام: وأكثر وحي الأنبياء كان بطريق المنام، وقد روي عن النبيّ ﷺ أن وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: «الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة» فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوّته كذلك، ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام «ما احتلم نبي قط» يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لأهل المنام انتهى. وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسوطة بما يتعلق بها في المحصول والأحكام وما يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد. وقوله «أني أذبحك» أي أومر بذبحك بدليل قال «يا أبت افعل ما تؤمر» ولهذا قال الشارح: فإن الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ. وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الأمر به.

موسعاً (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن لقرآن وسنة) وقيل: لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] جعله مبيناً للقرآن فلا يكون القرآن مبيناً للسنة. قلنا: لا مانع من ذلك لأنهما من عند الله قال

قوله: (والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهده: وقد عرفت من هذا التقرير أن عطف المصنف هذه المسألة على ما قبلها ليس بمرضي لأنه يفهم منه أن نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى. وقال شيخ الإسلام: سكت ـ يعني الشارح ـ عن حكاية قول بمنع نسخ القرآن به إذ لم يقل به أحد ممن جوّز نسخ بعضه وحكمه عند من لم يجوزه علم من قوله قبل ويجوز عل الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى. وأقول: أما أوّلاً فلا نسلم قوله «وليس كذلك» وإن وافقه شيخ الإسلام فيه إذ هو مجرّد دعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال أنه اطلع على خلاف في ذلك، بل قول الصفي الهندي ما نصه: القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على أنه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في إفادة العلم ووجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره. انتهى. مصرّح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله «اتفق أكثرهم» ولو لم يطلع المصنف إلا على مثل هذه العبارة لكان عذراً له قوياً في الإتيان بهذه العبارة المحتملة لثبوت الخلاف في كل من الأمرين وللشارح في السكوت لأن ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى. وأما ثانياً فلو ثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الأمرين اختصاراً في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع أمرين أو أمور معهودة. قوله: (لأنهما من عند الله) قال شيخنا العلامة: لا يدفع الدليل إذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى. وأقول: ما بني عليه هذا الاعتراض من الجزم بأن حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع، بل اختلفوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالإسنوي في شرح المنهاج فإنه قال: وأما العكس ـ أي امتناع نسخ السنة بالكتاب ـ فلأنه تقرّر أن السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبيناً لها لأن النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى. قال فأجاب ـ يعني البيضاوي ـ بقوله تعالى في صفة القرآن ﴿تبياناً﴾ [النحل: ٨٩] أي مبيناً لكل شيء فإن يقتضي أن يكون الكتاب بياناً للسنة كما أن قوله تعالى: ﴿لتبين للناس﴾ [النحل: ٤٤] يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما انتهى. وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلاً عن لزومه. ومنهم من جعله غير ذلك وتنوّعوا فيه فقال العضد كابن الحاجب وغيره قالوا أولاً قال تعالى: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] دل على أن الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للأحكام وهو الغرض من بعثته، فلو نسخ ما جاء به لكان رافعاً لا مبيناً لأن نسخ الحكم رفع له ورفع الشيء لا يكون بياناً. الجواب أن المعنى بالبيان في الآية تبيلغه عليه الصلاة والسلام إليهم لأنه إظهار ولو سلم فكونه مبيناً لا ينفي كونه ناسخاً أيضاً لأنه قد يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام ناسخاً لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما انتهى.

تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ [النحل: ٨٩] وإن خص من عمومه ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو آحاداً (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿قل ما يكون لي أن أبدّله من تلقاء نفسي﴾ [يونس: ١٥] والنسخ بالسنة تبديل منه. قلنا: ليس تبديلاً من تلقاء نفسه ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ [النجم: ٣] ويدل على الجواز قوله تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤]. (وقيل يمتنع) نسخ القرآن (بالآحاد)

وقال صاحب القواطع: واستدل من تعلق بالقول الأوّل أي عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فلما جعل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبيناً للسنة لأن الشيء الواحد لا يكون مبيناً ومبيناً ولأنه نسخ الشيء بغير جنسه فلم يجز. ثم قال: وأما تعلقهم بقوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] فليس فيه دليل على أنه لا يتكلم إلا بالبيان كما أنك إذا قلت «دخلت الدار لأسلم على زيد» ليس فيه أنك لا تفعل فعلاً آخر على أنه ليس في كون كلامه بياناً للكتاب ما يمنع من نسخه بالكتاب إذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله، وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وإن كان بعضه بياناً للبعض. وأما قولهم «أنه ينبغي أن يكون نسخ الشيء بجنسه» فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى. وحينئذ فلا نسلم أن حاصل الدليل عند الشارح لزوم الدور، ووجهه أن هذا اللزوم في غاية الضعف للقطع بأن المراد ببيان أحدهما بالآخر بيان بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة أن في كل منهما ما لم يبين بشيء من الآخر، بل لا يمكن بيانه بشيء من الآخر، ولا خفاء في أن بيان بعض كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبيينه من الآخر مما لا يتوهم فيه احتمال دور فضلاً عن لزومه، بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التمسك بمفهوم الآية لأنه لما جعله مبيناً للقرآن دلّ على أن القرآن لا يكون مبيناً لسنته، فأجاب بأنه لا مانع من كون القرآن مبيناً لسنته لأنهما معاً من عند الله، فيجوز أن يكون كل منهما مبيناً للآخر بمعنى أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما تقدم. إما بناء على شمول الذكر وما نزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن، وإما بناء على أنه كما جاز بيان الكتاب بالسنة لأنها من عند الله فصح أن تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لأنها من عند الله فيبينها كلام الله فليتأمل، فإن الشيخ كثيراً ما يستروح لعظمته فيتلقى كلام الأئمة بغير اعتناء وإمعان. ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد أن تبع الشيخ في الاعتراض بأنّ الجواب لا يدفع الدور قال ما نصه: قوله «لأنهما من عند الله» أي فيشملهما قوله تعالى: ﴿ما نزل إليهم﴾ [النحل: ٤٤] وكذا قوله: ﴿الذكر﴾ [النحل: ٤٤] وأيضاً فالتبيين مسنداً إليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلاً منهما بالآخر فلا دور انتهى.

لأن القرآن مقطوع والآحاد مظنون. قلنا: محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية (والحق) أنه (لم يقع) نسخ القرآن (إلا بالمتواترة) وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذي وغيره «لا وصية لوارث»[(١)] فإنه ناسخ لقوله تعالى: ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن

قوله: (قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فإن قيل يؤخذ منه أن يمتنع نسخ التلاوة بالآحاد لأن نسخها يتضمن إسقاط قرآنيتها وهي ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآحاد قلت: هذا ممنوع لأنّ الثابت بالقطع هو أصل قرآنيتها لا دوامها، والذي ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثاني دون الأوّل فليتأمل. قوله: (والحق لم يقع إلا بالمتواترة) قال الكوراني: إشارة إلى أن الحق جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلاً غايته أنه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور لأنهم لم يجوّزوه. فإن قلت: ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعي بالآحاد ولم يجوزوا نسخه به؟ قلت: الفرق أن التخصيص بيان أن المخرج لم يكن داخلاً في مراد المتكلم فهو في الحقيقة دفع كما تقدم في بابه، والنسخ رفع وإبطال لما كان ثابتاً والوجدان حاكم بأنّ المبطل لا بدّ وأن يكون أقوى أو مساوياً بخلاف الدفع فإنه يحصل بأدنى مانع انتهى. وأقول: أما قوله «وهذا ضعيف» فلا التفات إليه لأنه مجرّد دعوى فإن كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم ما فيه مما يتبين به عدم صلاحيته للسندية. وأما قوله «ومخالف للجمهور» فإنهم لم يجوزوه فهو ممنوع فقد قال الإسنوي في شرح المنهاج: نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعاً واختلفوا في وقوعه على مذهبين، كذا صرّح به الآمدي في الأحكام ومنتهى السؤل. وعبر بقوله «اتفقوا» وفي المحصول ومختصر أنه نحوه أيضاً فإنهم جزموا بالجواز وتردّدوا في الوقوع، وعبارة المصنف وابن الحاجب توهم أن الخلاف في الجواز انتهى. وقال المصنف في شرح المنهاج: نسخ المتواتر بالآحاد جائز في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد، فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن بعضهم أنه ذهب إلى منع ذلك عقلاً ثم قال: وإذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم أن الجماهير وإن قالوا بالجواز إلا أنهم اختلفوا في الوقوع، فذهب الأكثرون إلى أنه غير واقع، وذهب جماعة من أهل الظاهر إلى وقوعه، وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين زمان الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده، ونقل القاضي إجماع الأمة على منعه بعد الرسول ﷺ قال: وإنما اختلفوا في زمانه.

وكذا إمام الحرمين قال: أجمع العلماء على أن الثابت قطعاً لا ينسخه مظنون ولم يتعرّض لزمان الرسول ﷺ. واعلم أن المراد بالمتواترة في هذه المسألة القرآن والسنة المتواترة انتهى. فانظر

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوصايا باب ٦. أبو داود في كتاب الوصايا باب ٦. الترمذي في كتاب الوصايا باب ٥. النسائي في كتاب الوصايا باب ٥. أحمد في مسنده (٤/١٨٦، ١٨٧).

ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين﴾ [البقرة: ١٨٠] قلنا: لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبي ﷺ **(قال الشافعي وحيث وقع)** نسخ القرآن **(بالسنة فمعها قرآن)** عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة **(أو)** نسخ السنة

كيف صرّح صاحب الأحكام ذلك الإمام بنقل الاتفاق على الجواز، وكيف جزم به إمام المسلمين الإمام فخر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصرو كلامه وأقرّهم الإسنوي مع سعة اطلاعه وكثرة استدراكه، وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه ومزيد حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه على غيره كلامه بأنّ الجماهير قالوا بالجواز فمع ذلك كيف يصح لمثل الكوراني مع قصور اطلاعه وضعفه في الفن الاعتراض عليه بأن الجمهور لم يجوزوه، بل هذا أشبه شيء بالهوس فإن قلت: هو ناقل أيضاً. قلت: من الضروري الواضح أن نقل مثله بمجرّده مما لا يلتفت إليه مع نقل هؤلاء الإعلام وخصوصاً مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتمييز صوابه من غيره عند اضطرابه، ولو سلمنا فمجرّد مخالفة الجمهور لا يقتضي التضعيف، وإنما يثبت التضعيف بقوة دليل المخالف وضعف دليل غيره ولم يبين شيئاً من ذلك بل لم يزد على مجرّد الدعوى. وأما الفرق الذي ذكره فقد اعتمد فيه على أن الوجدان حاكم بأنّ المبطل لا بدّ أن يكون أقوى أو مساوياً، فإن أراد قوة المعنى لم يفد لظنية المعنى في كل من المتواتر والآحاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الآحاد، وإن أراد قوة اللفظ فلا نسلم أن الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير أن وجدانه حكم له بذلك لا يفيده شيئاً لأنه ليس حجة على غيره خصوصاً مثل هؤلاء الأعلام على أن الاستدلال بما قاله من أن المبطل لا بدّ أن يكون أقوى أو مساوياً قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج، منهما ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من أنا نقول: وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما يضرنا التردّد في أصل الحديث مع أنا نعلم قطعاً وجوب العمل به فكأن صاحب الشريعة قال: إذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بأنّ حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل. ومنها أنا لا نسلم أن المقطوع لا يدفع بالمظنون، ألا ترى أن انتفاء الأحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا، وثبوت الحظر أو الإباحة مقطوع به عند آخرين. ثم إذا نقل خبر عن الرسول ﷺ آحاداً يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضاً. ومنها أنا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعاً به، فإنا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل إليه ذكره القاضي أيضاً. قال المصنف كغيره ومراده أن المقطوع به إنما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وإنما قطع دوامه انتهى.

قوله: **(قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ)** وأقول: هذا من محاسن المصنف النفائس وإن بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان بالتخيلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام ما نصه: المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس

....

قولان المنع والجواز، وأطبق المتأخرون من أصحابه على الجواز وهو المختار لما نقل في أوّل لفصل من الأدلة. ثم قال المصنف: قول الشافعيّ في المسألتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو أن السنة إذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن يعضده، وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة. وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشيء. أما أولاً فلأن الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فإذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخاً فالنسخ مسند إليها لا إلى السنة، وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضدها فلم لا يكون القرآن ناسخاً ابتداء؟ وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء إذ هو أقوى لأنه وحي متلو معجز والسنة وإن تواترت لا تبلغ رتبته اتفاقاً. وأما ثانياً فلأنّ كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس إلا أن قال: فإن قال يريد الخصم هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بأنّ الشيء ينسخ بمثله. هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا أنه قوله المختار لأنه يصلح أن يكون تعليلاً لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه، بل يجب حمله على هذا القول لأن قوله «حتى تقوم الحجة على الناس فإن الشي ينسخ بمثله» غير مستقيم لأن نسخ الشيء بمثله في نسخ السنة بالسنة مثل قوله «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[(١)] وقوله «كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي ألا فادّخروها»[(٢)] وكذلك نسخ التقاء الختانين لحديث «الماء من الماء» كثير فالحجة في ذلك قائمة. قال الغزالي في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي: قلنا هذا إن كان في جوازه فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة وإن كان التوجه ثابتاً إلى بيت المقدس بالسنة وكذلك عكسه ممكن، وإن قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية مندرسة إذ لا ضرورة في هذا التقدير وإنما نقلنا كلام الغزالي لأن بعض الشراح يتبجج بأنّ المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله.

فكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم

انتهت هذياناته وتمت ترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب. ولما كانت واضحة الفساد نسجت عليها عناكب الهجران والكساد فلم يعبأ بها عاقل ولم يقم لها وزناً بنحو نقلها أو تقريرها فاضل. وأقول: أما قوله «المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ» وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسألتين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على أنه لا يتصور ما يقول وذلك لأنّ ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرّح به لا الوقوع، والمصنف إنما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله

(١ و٢) رواه مالك في الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨.

....

«والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة الخ» ثم الوقوع بقوله «والحق لم يقع إلا بالمتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ» وفي غير جمع الجوامع أيضاً كشرح المنهاج حيث قال فيه: وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه، وذهب قوم إلى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهرّاسي: هفوات الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال: وقد كان عبد الجبار بن أحمد كثيراً ما ينصر مذهب الشافعي في الأصول والفروع فلما وصل إلى هذا الموضوع قال: هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه. قال: والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفنّ ورتبه وأوّل من أخرجه قالوا: لا بدّ أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها وأورد الكيا بعضها.

واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً وبالغوا في غير عظيم. وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه. ثم ذكر أن جماعة من أكابر الأصحاب صنفوا في نصرة هذا المذهب، ثم بعد نقله قول الرسالة «لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه الخ» قال: ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي أن السنة لا تنسخ الكتاب وليس بجيد وإنما مراد الشافعي رحمه الله تعالى أن النبي ﷺ إذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلا بدّ أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الأولى إلى أن قال: فهذا هو معنى القول المنسوب إلى الشافعي أعني أنه لا بدّ أن يسن النبي ﷺ سنة أخرى. وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعيّ وليس مراده إلا ما ذكرناه انتهى. والحاصل كما ترى أن المصنف في جمع الجوامع ذكر مسألتي الجواز أولاً من غير عزو لأحد، ثم ذكر مسألتي الوقوع ثانياً وذكر عن الشافعي تقييدهما بذلك القيد. وفي غير كشرح المنهاج ذكر أن منهم من نقل عن الشافعي الامتناع، ومنهم من نقل عنه قولين، ثم حمل القول بالامتناع على أن المراد أنه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر إلا ومع الآخر عاضد من جنس المنسوخ، فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يذكر أن المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز، ثم يدعي أن المصنف قال قول الشافعي في المسألتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون الخ. ما هذا إلا خلط قبيح وجزاف صريح فإنه إن أراد أن هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطعاً لما علمت أن المصنف ذكر فيه مسألتي الجواز من غير عزو لأحد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض لتقييد مسألتي الجواز بوجه وإنما قيد مسألتين الوقوع. وإن أراد أنه واقع في غيره كشرح المنهاج فهو أيضاً باطل قطعاً لما علمت أيضاً أنه لم يقيد فيه واحدة من المسألتين بهذا القيد وإنما حمل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع إلا بذلك القيد.

. . . .

وحاصله أنه قال: إنه حيث وقع لم يقع إلا بهذا القيد كما تقرّر وإن كان وقوعه بدونه أمراً ممكناً على أنه لا يتصور تقييد قول الشافعي في المسألتين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لأنه إن أراد بالقول الذي ادّعى أن المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لأنّ المراد بالمنع عدم الإمكان لأنه مقابل الجواز الذي هو الإمكان، ولا معنى لتقييد عدم الإمكان بما إذا كان مع الناسخ عاضد من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء إذ حاصله أنه إذا كان مع الناسخ عاضد لم يكن النسخ ممكناً ولا يخفى ظهور فساده. وإن أراد قول الجواز فهو غيره معقول أيضاً لأن المراد بالجواز الإمكان ولا معنى لتقييد الإمكان بما إذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لأن حاصله تقييد الإمكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد للقطع بثبوت الإمكان بالمعنى المراد هنا وإن لم يوجد الناسخ فضلاً عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده، وحينئذ فلا ينبغي نسبة هذا التقييد إلى من له أدنى عقل فضلاً عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم صحته كما اقتضاه سياق الكوراني حيث استند في ردّه إلى ما ذكره أوّلاً وثانياً وإلا فكان الواجب في ردّه بيان فساده وعدم إمكانه. نعم يمكن أن يتمحل ويلفق له ما لا تقبله عبارته وهو أنه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز وبتقييده بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بأن حمل الجواز على الوقوع بذلك القيد أو المنع على عدم الوقوع إلا بذلك القيد فليتأمل. وأما قوله «غفل عنه الناقلون» فإن أراد أن المصنف نسبهم إلى الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل إذ لم يتعرّض لذلك فيه كما ترى، وإن أراد في غيره فإن أراد بذلك الاعتراض على المصنف فهو من حماقته إذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف إلا من جهل جلالته خصوصاً في هذا الفن أو من أعماه داء الحسد، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وأما قوله «وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه» فلا يخفى أنه كلام بارد متهافت لأن نفي كونه مختار الشافعي لا يقابله أنه مستنبط من كلامه إذ مختار الإنسان أعمّ من أن يصرّح به أو يدل عليه كلامه كما هنا، فإن أراد نفي كونه مختاره صريحاً مع الاعتراف بدلالة الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك إذ ليس النزاع في أنه صرّح باختياره أولاً، بل في مطلق اختياره. وأما قوله «وليس هذا الاستنباط بشيء» فهو من تهوره وغفلته عما سيظهر من فساد شبهته. قوله «أما أولاً فلأن الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ» قلنا: هذا أدل دليل على عدم تصوره المقام حق تصوره لأن قوله «نسخه الكتاب وحده عند الشافعي» إن أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد عليه، وإن أراد باعتبار الوقوع فهو أوّل المسألة، فاعجب له حيث يدعي فساد استنباط المصنف ثم يستدل على فساده بمحل النزاع، وكأنه نسي ما اشتهر في المقدّمات من فساد الاستدلال بمحل النزاع. وقوله «وجميع من قال الخ».

قلنا: هذا مما لا محل له هنا لأن الكلام في حق الشافعي دون غيره. وقوله «فإذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخاً فالنسخ مسند إليها لا إلى السنة» قلنا: إن أردت أنه لا

....

يصح إسناده إلى السنة فغير صحيح إذ لا مانع من إسناده إليها أيضاً لأن غاية الأمر تعدد الناسخ وتعدده جائز كتعدد المنسوخ مع اتحاد الناسخ، وإن أردت أنه لا ضرورة إلى إسناده إليها لإمكان إسناده إلى الآية فهذا ساقط لأنا لم ندع الضرورة، وإن أردت أنه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يبطل الاستنباط ولا ينافي صحة المستنبط لأن عدم ظهور فائدته له لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان الفائدة. وقوله «وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ» قلنا: لذلك فوائد كقيام الحجة على الناس بهما جميعاً فإنها أبلغ من قيامها بأحدهما والإشارة إلى شدة ارتباط أحدهما بالآخر وتوافقهما فلا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على أنهما جميعاً من عند الله، وفي الحمل على أتباعهما وكإظهار تعظيم النبي ﷺ حيث لم ينفرد الكتاب بنسخ الكتاب بل عوضد بسنة ولا ينسخ سنته بل عوضد بسنته، وكتكثير أجره ﷺ فإن له أجر السنّ وأجر من عمل به. ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره. وقوله «فلم لا يكون القرآن ناسخاً ابتداء» قلنا: هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشأ له إلا الذهول الفاحش فإنا لم نمنع ذلك وإنما قلنا يجوز إسناد النسخ إلى كل منهما وكون الآخر عاضداً له.

وقوله: «وأما ثانياً فلأن كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه» قلنا: قولك على ما نقلوه من الوجوه التي يظهر بها نميز المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحها بلا واسطة اطلاع خبرة وإحاطة وأمعن النظر فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بمتفرقها، وأما أنت فلم تزد على تقليد من نقل عنها بعض العبارات المتعلقة بهذا المقام، وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه. وقوله «ليس إلا أن قال فإن قيل إلى قوله هذا آخر كلام الشافعي» قلنا: هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعاً بل للشافعي في الرسالة كلام آخر كما نقله الأئمة أولو الخبرة بها ومنهم المصنف فإنه قال في باب ابتداء الناسخ والمنسوخ ما نصه: لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت لما يشاء منه جل ثناؤه، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه انتهى. ثم قال ما نصه: وهكذا سنة رسول والله ﷺ لا ينسخها إلا سنة رسول الله ﷺ ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن فيه رسول الله ﷺ لسن فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى. ثم قال بعد ذلك: فإن قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ. وغاية ما يعتذر به عن هذا الرجل أنه لم يطلع على الرسالة على ما دل عليه قوله السابق على ما نقلوه فاقتصر على نقل ما رآه في كلام غيره ظاناً أنه الذي في الرسالة، وبفرض أنه اطلع عليها فهو قطعاً لم يحط بما فيها ولا أمعن النظر فيها إلا أن ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصاً في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والإحاطة ـ أعني المصنف رحمه الله تعالى ـ وقوله «وليس في هذا أنه قوله المختار الخ» قلنا: إن أردت أن كلامه هذا يحتمل احتمالاً ضعيفاً بعيداً أنه لا يكون مختاره فليس ذلك محل هذا النزاع، وإن أردت أنه ليس ظاهراً ظهوراً بيناً في أنه قوله المختار فهذه مكابرة باردة لا التفات إليها ولا يعوّل ذو عقل عليها إذ لا يرتاب

....

ذو مسكة في أن هذا الكلام ظاهر في أنه أراد بيان قوله المختار له والمرض عنده وخصوصاً مع جزمه بمضمونه قبل ذلك كما تبين وخصوصاً مع عدم ما ينافيه في كلامه، والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه إلا لدليل يمنع عنه ولا دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه، بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راجح لا يصح أن يكون دليلاً على صرفه عن ظاهره خصوصاً في مسألة ما حملهم على المخالفة فيها إلا إشكالها عليهم خصوصاً وقد تبين عدم إشكالها.

وقوله «بل يجب حمله على هذا» إلى قوله «غير مستقيم» قلنا: كل من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لا استقامة له كما سيتبين. قوله «لأن نسخ الشيء بمثله» إلى قوله «كثير محقق فالحجة في ذلك قائمة» قلنا: هذا مبني على أن مراد الشافعي بقوله «حتى تقوم الحجة الخ» حتى يحتج على الناس في إثبات أن الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وإن أوهمته العبارة، بل مراده حتى يحتج على الناس في الحكم الثاني بالسنة الناسخة أيضاً حتى لا يتخالف الكتاب والسنة، فالباء في قوله «بأن الشيء» للسببية وكأنه قال حتى تقوم الحجة على الناس بسنته الناسخة بسبب أن الشيء ينسخ بمثله يؤيد أن هذا مراده ما ذكره في الرسالة بعد ما تقدم أيضاً كما نقله المصنف كغيره أيضاً فإنه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه: وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ إذا سن سنة فأحدث الله في تلك السنة نسخاً أو مخرجاً إلى سعة منها سن رسول الله ﷺ سنة تقوم الحجة على الناس بها حتى يكون إنما صاروا من سنته إلى سنته التي بعدها انتهى. فانظر قوله «تقوم الحجة الخ» حيث تضمن التصريح بأن المحتج عليه ليس أن الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة، وحيث جعله المراد من تعليله في كلامه السابق كما دل عليه قوله «وفي هذا دلالة على ما وصفت قبل في هذا الكتاب من أن رسول الله ﷺ الخ» ولو سلم فغاية الأمر أن هذا تعليل قاصر وله تعليل آخر شامل لكل موضع وهو ما ذكره في هذا المحل الأخير، والحكم المعلل بعلتين لا ينتفي بانتفاء إحداهما مع بقاء الأخرى. وأما قوله «قال الغزالي رحمه الله في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي» قلنا: هذا إن كان في جوازه الخ. فقد قصد به أمرين أحدهما تأييد ما زخرفه ونمقه من رد ما قاله الشافعي واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالي المذكور على رده والثاني الرد على الشارح المحقق فيما نسبه إليه من أنه تبجح بأن المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله، فإن الغزالي قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعي ذلك لكنه رده، فأما الأمر الأوّل فنقول في رده وبيان زيفه نختار الشق الثاني في كلام الغزالي وهو أن كلامه في الوقوع كما سبق بيانه بما لا مزيد عليه. قوله في رد ذلك فقد نقلنا وقوعه أي حيث قال: إنه لا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة وإن كان التوجه ثابتاً إلى بيت المقدس بالسنة. قلنا: مجرد هذا لا يكفي في رد ما قاله الشافعي لأن هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضاً.

....

قوله «رداً لهذا ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية مندرسة إذ لا ضرورة في هذا التقدير» قلنا: أما أولاً فلا نسلم انتفاء الحاجة فإن الفائدة التي تقدم بيانها حاجة أي حاجة إلى ذلك التقدير. وأما ثانياً فنحن في غنية عن التقدير لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهي استقباله ﷺ الكعبة فإنه لا يخفى أن السنة تكون فعلاً كما تكون غيره، والناسخ يكون فعلاً كما اعترف به الكوراني فيما سبق وأورده على تعريف المصنف النسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال: يخرج عنه فعله ﷺ مع كونه ناسخاً، وربما يجاب بأنه يعلم منه بالطريق الأولى لأن دلالة الفعل على النسخ أقوى انتهى. وصرح المولى التفتازاني يكون الفعل ناسخاً حيث قال في التلويح: وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً انتهى. ولو سلم أن الفعل نفسه لا بنسخ وإنما يدل على نسخ سابق كما قيل بذلك فيجوز أن يكون مراد الشافعي بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخاً حقيقة أو دالاً على الناسخ أخذاً من احتجاجه المذكور لأن مقصوده حاصل مع ذلك أيضاً كما لا يخفى. وأما الأمر الثاني فما نسبه فيه للشارح المحقق من تبجحه بما ذكر فإن أراد بالتبجح معنى مذموماً فهو من الافتراء القبيح والباطل الصريح. أما أولاً فلأن الشارح لم يصدر منه تبجح بوجه بهذا المعنى وهذه عبارته مكشوفة فأي شيء فيها يدل على التبجح المذكور فإنه إنما قال بعد سوق المتن هذا فهمه المصنف من قول الشافعي كذا وبينه ثم قال: وما فهمه عنه المصنف دافع لمحل الاستعظام وهذا لا يدل على التبجح المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز، ولكنهم قوم لا يعقلون. وأما ثانياً فلأنه لم يدع أنه لم يفهمه أحد قبل المصنف، فأي شيء من عبارته يدل على ذلك ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه لكن هذا التوهم مبني على عموم «غير» في قوله «غيره من الأصحاب» وكون «من» فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز حمل «غير» على غير العموم وإن كان مضافاً لانقسام المضاف انقسام اللام كما صرحوا به وحمل «من» على التبعيض ونصب موضعها على الحال خصوصاً والغالب في المحاورات العرفية عدم إرادة العموم من أمثال ذلك. وإن أراد بالتبجح معناه اللغوي وهو الفرح فأي محذور في فرح الشارح بفهم المصنف كلام إمام الأئمة على وجه صحيح دافع للاعتراض والإشكال فإن ذلك من النعم العظام والمسرات الجسام، بل لو أريد بالتبجح نحو معنى الافتخار فلا محذور أيضاً لو وقع من الشارح إذ افتخاره بهذا المصنف الجليل وفهمه من كلام هذا الإمام الذي هو من أعلام الدين ما لم يفهمه جميع الناس أو غالبهم من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب. على أن ما نقله عن الغزالي لا يصح الرد به على الشارح وذلك لأن الغزالي إنما ذكر ما ذكره على سبيل الاحتمال والفرض توطئة لرده ولم يأت بما يؤيد إرادة ذلك من كلام الشافعي، ومثل ذلك لا يقال فيه أنه فهمه عن الشافعي بخلاف المصنف فإنه جزم بأن ذلك مراد الشافعي وأيده ببقية كلامه ورتب عليه دفع الإشكال عن كلام الشافعي، وهذا القدر لم يصدر عن الغزالي، فنسبته إلى المصنف دون الغزالي

(بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه. ثم قال: وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته أي موافقة للكتاب الناسخ لها إذ لا شك في موافقته له كما في نسخ التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس الثابت بفعله ﷺ بقوله تعالى ﴿فولّ وجهك شطر المسجد الحرام﴾ [البقرة: ١٤٤] وقد فعله ﷺ وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والأول محمول عليه في الفهم محتاج إلى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام الشافعي أنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب وإن كان ثم سنة ناسخة له،

مما لا غبار عليه وإن فرض أن غير الغزالي شاركه في هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق في شرح المنهاج «وأكثر الأصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي» وليس مراده إلا ما ذكرناه، ومع ذلك فهذا لا ينافي أن فهم المصنف كلام الشافعي وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أيّ منقبة يليق الفرح والافتخار بها إذ المنقبة لا يلزم أن تخص كما هو معلوم بل ما أحسب أن أحداً شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة. وإذا أتقنت جميع ما قررنا في هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت أن الكوراني لم يزد في هذا المقام على التهويل بالأغلاط والأوهام وأنه الحقيق بقوله:

وكم من عائبٍ قولاً صحيحاً ... وآفته من الفهم السقيم

قوله: **(أي موافقة للكتاب الناسخ لها)** أقول الظاهر أنه تفسير لقوله «ناسخة لسنته» من قوله «حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة لسنته» وفيه إشارة إلى أنه ليس المراد بأن له سنة ناسخة لسنته كونها ناسخة حقيقة قصداً لأنه إذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الأنسب إسناد النسخ إليه لتحققه به قبل مجيء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب والسنة. قوله: **(إذ لا شك في موافقته له)** قال شيخ الإسلام: أي موافقة الرسول لله أو موافقة ما سنه الرسول للكتاب انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قوله «له» يحتمل عوده إلى الله، ويحتمل عوده إلى الكتاب الناسخ الذي أحدثه الله سبحانه انتهى. قوله: **(وهذا القسم)** أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة، ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس. وقوله «محمول عليه» قال شيخنا الشهاب: أي مقيس عليه انتهى. وكأنّ المراد يحمل الأوّل على هذا القسم في الفهم أنه ينبغي أن يحمل كلام الشافعي على ما يشمل الأوّل أيضاً، وأن يفهم منه حكم الأوّل أيضاً بأن يفهم منه أنه أراد أن القرآن لا ينسخ بالسنة إلا ومعها عاضد من القرآن بدليل أن المعنى الذي لأجله قال ما قال في هذا القسم جارٍ في الأوّل أيضاً. قوله: **(إنه لم يقع نسخ الكتاب إلا بالكتاب)** أي وقع نسخ

ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له. ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الأصحاب عنه من أنه لا تنسخ السنة بالكتاب في أحد القولين ولا الكتاب بالسنة. قيل جزماً وقيل في أحد القولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز، وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم. وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالمتواترة، وكذلك المتواترة بالآحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالآحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم أنه ﷺ قيل له الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا

الكتاب بالكتاب ولا بدّ فالمقصود من الحصر بيان الأبدية لا نفي الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه «وإن كان ثم سنة ناسخة له» فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به. والمراد بكون الكتاب ناسخاً للكتاب كونه عاضداً لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله «أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر إلا ومعه مثل المنسوخ عاضد له» وكذا الكلام في قوله «ولا نسخ السنة إلا بالسنة وإن كان ثم كتاب ناسخ لها» فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولاً بأن المجانس ناسخ وقد ذكر المتن أنه عاضد مع أنه لا مانع من إطلاق كونه ناسخاً إذ الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وإن سبقه دال آخر فليتأمل. ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال: وقوله «إلا بالكتاب» ثم قوله «إلا بالسنة» الباء فيهما للمعية بدليل قوله الآتي «أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر» وقوله «إلا ومعه مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ» انتهى. قوله: **(هل ذلك)** قال شيخ الإسلام: أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى. وهو أوجه مما رأيته لشيخنا الشهاب. وقوله «فلم يقع» قال شيخنا الشهاب: أي وإن جاز انتهى. وقال شيخ الإسلام: أي ولم يجز شرعاً انتهى. فإن حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة.

قوله: **(دافع لمحل الاستعظام)** قال شيخنا الشهاب: هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منهما للآخر انتهى. وإنما قال «لمحل الاستعظام» ولم يقل «دافع للاستعظام» لئلا يتوهم بقاء القول المذكور ودفع استعظامه بطريق آخر يدفع الإشكال عنه. قوله: **(من نسخ القرآن بالقرآن)** قال شيخنا الشهاب: قد يقال ترك هذا أي قوله بالقرآن أولى انتهى. وكان وجه الأولوية التي جوزها شمول العبارة حينئذ لنسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة إذن للتقييد. وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد أبلغ لئلا يتوهم عند الإطلاق إرادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله. قوله: **(يعجل عن امرأته)** قال شيخ الإسلام: هو بضم الياء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعداه

يجب عليه؟ فقال: إنما المآ من الماء. بحديث الصحيحين «إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل» زاد مسلم في رواية «وإن لم ينزل» لتأخر هذا عن الأوّل لما روى أبو داود وغيره عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن الفتيا التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها رسول الله ﷺ في أوّل الإسلام ثم أمر بالغسل بعدها. ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى ﴿متاعاً إلى الحول﴾ [البقرة: ٢٤٠] بقوله تعالى ﴿أربعة أشهر وعشراً﴾ [البقرة: ٢٣٤] (و) يجوز على الصحيح النسخ للنص (بالقياس) لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ. وقيل لا يجوز حذراً من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له

بـ «عن» وإن أغنى عنه ولم يمن انتهى. وقال شيخنا الشهاب: قوله «يعجل عن امرأته» أي قام عنها عجلاً أي سبق قيامه الإنزال ومنه ﴿أعجلتم أمر ربكم﴾ [الأعراف: ١٥٠] أي سبقتم انتهى. قوله: (ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس) أقول فيه أمران: الأول أنه إنما قيد بقوله «للنص» مع أن القياس الموجود في زمنه ﷺ كذلك كما يؤخذ مما سيأتي في قوله «ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه ﷺ بنص أو قياس للعلم به من هذا الآتي» وإنما لم يحمل المنسوخ هنا على الأعم من النص والقياس ويخص الناسخ فيما يأتي بالنص مع أن ذلك مساوٍ في المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرط ناسخة إن كان قياساً فإنه دل على التعميم هناك، فلو عمم هنا أيضاً لزم التكرار. والثاني أن شرط الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قوله الشارح الآتي «ويجوز أن يقول الآمدي تأخر نصه مرجع الخ» أن يتأخر نص القياس عن النص المنسوخ.

قوله: (لاستناده إلى النص فكأنه الناسخ) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هلا قيل بمثله في الإجماع انتهى. وأقول: بينهما فرق في غاية الظهور وعجب كيف خفي على الشيخ وذلك لأن مستند الإجماع دال على نقيض حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الإجماع بل وقبل تحقق الإجماع لأن ذلك المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والإجماع لا ينعقد في حياته عليه الصلاة والسلام على ما فيه، وبمجرد صدوره عن الشارع تحقق النسخ وإن تأخر اطلاعنا عليه، فلذا قلنا بأن الإجماع لا ينسخ وأن الناسخ مستنده وهذا بخلاف القياس فإن مستنده الذي هو دليل أصله في حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه، وإنما الدال على ذلك إلحاق ذلك الفرع الذي هو محل الحكم المنسوخ بذلك الأصل في حكمه، فمع قطع النظر عن هذا الإلحاق الذي هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا قلنا بأن نفس القياس ناسخ. فإن قلت: هل يرد على هذا قولهم إن القياس مظهر لحكم الفرع لا مثبت له قلت: لا، لأن ظهوره الذي به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى أنه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا تتحقق معارضة البتة. هذا كله إن كان مستند الإجماع نصاً، فإن كان قياساً فملاحظته كافية في تحقق نسخ الحكم ورفعه بدون ملاحظة الإجماع بل وبدون تحققه في نفسه

في الجملة (وثالثاً إن كان) القياس (ولياً) بخلاف الخفيّ لضعفه (والرابع) يجوز (إن كان) القياس (في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة) بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعد زمن النبي ﷺ لانتفاء النسخ حينئذ. قلنا: يتبين به أن مخالفه كان منسوخاً (و) يجوز على الصحيح (نسخ القياس) الموجود (في زمنه عليه الصلاة والسلام) بنص أو قياس. وقيل لا يجوز نسخه لأنه مستند إلى نص فيدوم بدوامه. قلنا: لا نسلم لزوم دوامه

فليتأمل. والثاني قال الكمال: ينبغي حمل النص هنا أي في قوله «لاستناده إلى النص» على النص الدال على علية العلة مع حكم الأصل لا على النص الدال على حكم الأصل فقط، لأن النص الدال على حكم الأصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعي نسخه معارضاً لها فلا يصح الإلحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره في باب القياس، ولما أورد على المصنف أن إطلاقه القياس هنا لتناوله وما علته مستنبطة ينافي ما شرطه في باب القياس كما ذكرناه آنفاً. أجاب بما حاصله أن إطلاقه القياس هنا يقيد بما علته منصوصة كما دل عليه كلامه في باب القياس انتهى. وتبعه شيخ الإسلام في مضمون ذلك وزاد أن العراقي رد هذا الجواب بأن إطلاقه هنا أولاً ثم تفصيله في القول الرابع بين أن تكون علته منصوصة أولاً، يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علته مستنبطة. انتهى كلام شيخ الإسلام. ويمكن أن يجاب عن رد العراقي بأن مقابلة الرابع للأول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه في زمنه عليه الصلاة والسلام وكون علته منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين فلا ينافي توافقهما في الكون الثاني ولا ينافي ذلك قول الشارح بخلاف ما علته مستنبطة لأن ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ينافي ثبوتها على الأول أيضاً حيث لم تنحصر المقابلة في الأول. هذا وقد يمنع منافاة إطلاقه هنا لما شرطه في باب القياس لأن عبارته «ثم وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود في الأصل» انتهى. وقد يفرق إنسان بين المعارض الذي في الأصل والمعارض المنفصل عنه كنص الحكم المنسوخ لأن وجود منافي العلة المستنبطة في الأصل منافٍ لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فإن غير منافٍ ذلك، بل غايته معارضة لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره، فإن صح هذا أمكن أن يكون سبباً لسكوت الشارح عن هذا التقييد فلينظر.

قوله: (وقيل لا يجوز) أورد عليه الكمال أنه إن أريد بالجواز الذي هو مورد النفي والإثبات في القولين الجواز العقلي فهو قليل الجدوى، وإن أريد أنه لا مانع شرعياً من وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فما جعله مرجوحاً هو الذي عليه جمهور أصحابنا فإنهم قالوا: إن القياس لا ينسخ به نص ولا إجماع إلى آخر ما أطال به. وأقول: إن سلم له المصنف ما نسبه لجمهور أصحابنا وأنه الصحيح أمكن حمل الجواز على العقلي ومنع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليتأمل. قوله: (إن كان القياس جلياً) قال شيخنا الشهاب: كان

كما لا يلزم دوام حكم النص بأن ينسخ (**وشرط ناسخه إن كان قياساً أن يكون أجلي**) منه (**وفاقاً للإمام**) الرازي (**وخلافاً للآمدي**) في اكتفائه بالمساوي فلا يكفي إلا دون جزماً

المراد به ما يشمل المساوي انتهى. ويوافقه قول شيخ الإسلام في قوله «بخلاف الخفي» لضعفه، إنما لم يقل والمساوي لأن المساوي جلي اهـ. قوله: (**ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام**) إن قيل لم قيد بزمنه ﷺ؟ قلت: لأنه إنما يتصور فيه لأنه زمان ورود الوحي فيتصور فيه تحقق القياس، ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فإنه إذا تحقق فيه قياس لا يتصور أن يرد بعده ما يرفعه إذ لا يتصور وحي بعد زمانه، وعلى تقدير وجود نص منافٍ له يتعين أن يكون سابقاً عليه في الورود فلا يتصور أن يكون ناسخاً لأن شرط الناسخ التأخر بل يتبين حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفته النص. نعم لو تبين تأخر هذا النص الذي وجد في الورود عن نص الأصل المقيس عليه، فهل يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمي اقتضاه حكم الأصل وإن لم يصدر من أحد اعتبار بالفعل أولاً فيه نظر. قوله: (**وشرط ناسخه أن كان قياساً**) فيه إشارة إلى أن ناسخه لا ينحصر في القياس فقد يكون نصاً كما صرح به الشارح وهو ظاهر، وقد يكون إجماعاً كما صرح به في المحصول خلافاً لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم بما فيه. قوله: (**أن يكون أجلي**) قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من أن القياس ينسخ النص الأقوى من القياس كما هو ظاهر، ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلي لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر الجلاء في نسخ الأضعف ولا يعتبر في نسخ الأقوى، اللهم إلا أن يشترط هنا كون العلة مستنبطة وثَمّ كونها منصوصة فتكون منصوصيتها ثم مقابلاً للجلاء هنا فليتأمل.

قوله: (**وفاقاً للإمام وخلافاً للآمدي**) قال الكوراني: والحق ما ذهب إليه الآمدي إذ الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند إليه القياس والنص ينسخ المساوي إذا تأخر عنه انتهى. وأقول: والنص ينسخ الأعلى إذا تأخر عنه أيضاً مع عدم نسخ القياس الأدون جزماً كما صرح به الشارح المحقق فما رجح به قول الآمدي غير تمام. قوله: (**فلا يكفي إلا دون جزماً**) أقول: عدم كفاية الأدون سواء كان مجزوماً به أولاً، مشكل لأن القياس بمنزلة النص ولذا صح نسخه به والنص يجوز أن ينسخ نصاً، آخر وإن كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متناً ودلالة كأن يكون المنسوخ قطعي المتن واضح الدلالة والناسخ ظني المتن خفي الدلالة فكذا ما هو بمنزلته. ويجاب بأنه ليس بمنزلته من كل وجه لأن النص مطلقاً دال على الحكم بخلاف القياس لا فدلالة له على الحكم إلا بواسطة العلة وهي تحتمل الخطأ بفوات شي من معتبراتها احتمالاً قريباً، وهذا الاحتمال أقوى جداً في الأدون فلا يقوى على نسخ الأعلى، ومن هنا يظهر وجه المنع في المساوي أيضاً فإنه لا مرجح حينئذ لأحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطأ فيه احتمالاً قريباً بخلاف الأجلي لوجود المزية مع ضعف احتمال الخطأ أو عدمه، وبهذا يندفع ما تقدم عن الكوراني ولا ينفعه ما قاله من أن الناسخ في الحقيقة هو النص لأنه ليس ناسخاً إلا بمعونة

لانتفاء المقاومة ولا المساوي لانتفاء المرجح. ويجوز أن يقول الآمدي تأخر نصه مرجح إذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ به كما لا يخفى.

قوله وعلى ولنا كذا بخطه اهـ من هامش ولعل على زائدة في خطه اهـ. (ويجوز نسخ الفحوى) أي مفهوم الموافقة بقسميه الأولى والمساوي (دون أصله) أي المنطوق (كعكسه) أي

ملاحظة العلة والخطأ فيها محتمل احتمالاً قريباً كما تقرر. وقد فسر الزركشي الأجلي بأن تكون الأمارة الدالة على علية المشترك بين هذا الأصل والفرع راجحة على الأمارة الدالة على علية المشترك بين ذاك الأصل والفرع. واعلم أنه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس، وجواز نسخ النص بالقياس، وقد تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل.

قوله: (ويجوز نسخ الفحوى) أي ولو بالفحوى أخذاً من قوله الآتي «ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح والنسخ به» والأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر. قال الكوراني في قوله «ونسخ الفحوى دون أصله كعكسه» ما نصه: وعلى ولنا على جواز نسخ الأصل مع بقاء الفحوى مثل انتفاء تحريم التأفيف مع بقاء حرمة الضرب أن الأصل ملزوم والفحوى لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفحوى بدون الأصل أن الفحوى والأصل معنيان متغايران فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر، لأن أحد المتغايرين إذا كان لازماً للآخر لا يمكن رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فإن بقاء اللازم بدون ملزومه واقع انتهى. ثم قال: واعلم أن قول المصنف «الأكثر أن نسخ أحدهما يستلزم الآخر» كلام باطل لأنك تحققت أن الفحوى لازم والأصل ملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم علىٰ ما حققناه اهـ. ثم قال: ولبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو أنه لما نقل عن بعضهم أن نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى لأنها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ الفحوى نسخ الأصل قال: واعلم أن هذا التعليل يشكل بقولهم إذا نسخ الوجوب بقي الجواز وكأنه توهم أن الجواز تابع للوجوب وقد حققنا في بحث الأحكام أن الوجوب والجواز بمعنى الإباحة المأخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الأصلية ليس حكماً شرعياً فلا إشكال اهـ. وأقول: أما اعتراضه الأول وهو التنظير في الدليل فيجاب عنه بأنه إن أراد باللزوم هنا اللزوم العقلي فهو ممنوع إذ لا ارتباط عقلاً بين حكمين من هذه الأحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر ولله تعالى أن يحكم بما يشاء، فله أن يحرم التأفيف ويحلل الضرب، والمذهب الحق عندنا بطلان التحسين والتقبيح العقليين، وإن أراد اللزوم بمعنى التبعية في الدلالة والانتقال من أحد الحكمين إلى الآخر في الجملة لمناسبة بينهما تقتضي ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضي امتناع بقاء الملزوم بهذا المعنى بدون اللازم، وهذا في غاية الظهور. وأما

نسخ أصل الفحوى (على الصحيح) فيهما لأن الفحوى وأصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحدة كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التأفيف والعكس. وقيل: لا

ما أفهمه قوله ـ أعني الكوراني ـ في شرح قول المصنف الآتي «لا أصل دونها» ما نصه: وقيل يجوز أي نسخ الأصل دونها لأن رفع الملزوم لا يقتضي رفع اللازم. الجواب أن اللزوم ليس عقلياً كما في الفحوى ولهذا لم يقل به كثير من العلماء انتهى. من أن اللزوم في الفحوى عقلي بناء على تعلق قوله «كما في الفحوى بالمنفي لا بالنفي» فهو ممنوع منعاً في غاية الظهور. ثم رأيت المولى سعد الدين قال: وقد يعترض في هذا المقام بأن المعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم في الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب اللزوم في الحكم، ولو سلم فعند الإطلاق دون التنصيص كما إذا قيل «اقتله ولا تستخف به» اهـ.

وأما اعتراضه الثاني فإن أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلا نسلم أن المصنف اختاره وإنما قصد حكايته لمقابلته ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر إذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك. بل مقابلته بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على إرادة ذلك، وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق عليه. ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله «وكأنه سرى إلى ذهن المصنف الخ» قد يقال المصنف فهم كلام الآمدي على ما أراد لكنه اختار خلاف ما عليه الأكثر وبين ما عليه الأكثر انتهى. وإن أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببراءة المصنف من الدخول في عهدته بغير مجرد حكايته، فالأمر هين لكنه خالف الأدب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالبطلان عن قول المصنف، وكان الصواب في التعبير أن يعبر بنحو قوله «وما حكاه المصنف عن الأكثر أو والقول الذي حكاه عن الأكثر باطل» بل التعبير بذلك أيضاً مخالف للأدب الواجب على مثله فإن اعتراض قول أكثر أهل الأصول بأنه باطل إنما يسوغ لأئمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وإمام الحرمين دون غيرهم ممن غايتهم التعلق بنقل بعض كلماتهم والتشبث ببعض آثار أذيالهم وإن سبقهم غيرهم إلى نحو ذلك ممن فيهم أهلية ذلك لأن التشبه في أمثال ذلك مما لا يليق. على أن لقائل أن يمنع ما استند إليه في بطلانه بأن اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع. فإن قيل إنما يستلزم رفعه من حيث إنه تابع لا مطلقاً قلنا: لما انحصر طريق ثبوت هذا التابع في التبعية إذ الفرض أنه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجباً لارتفاعه مطلقاً لأنه إذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لإثباته فجزمه بالبطلان ليس في محله. وأما اعتراضه الثالث فهو عجيب لأنه قد سبق في المتن أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الإباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعاً. فكأن الكوراني نسي ما تقدم في المتن وتوهم أن الجواز الباقي هو الإباحة وهي لا تجامع الوجوب فأجاب بما لا يصح الجواب به. والحق أن هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا بأس به وأن ما توهمه الكوراني

فيهما لأن الفحوى لازم لأصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك اللزوم بينهما. وقيل: واختاره ابن الحاجب يمتنع الأول لامتناع بقاء الملزوم مع نفي اللازم بخلاف الثاني لجواز إبقاء اللازم مع نفي الملزوم، ولقوة جواز الثاني أتى فيه المصنف بكاف التشبيه دون واو العطف لكن يؤخذ مما سيأتي حكاية قول بعكس الثالث، أما نسخ الفحوى مع أصله فيجوز اتفاقاً **(و)** يجوز **(النسخ به)** أي بالفحوى. قال الإمام الرازي والآمدي اتفاقاً، وحكى الشيخ أبو إسحق الشيرازي كما قال المصنف المنع به بناء على أنه قياس وأن القياس لا يكون ناسخاً **(والأكثران نسخ أحدهما)** أي الفحوى وأصله أياً كان **(يستلزم الآخر)** أي نسخه لأن الفحوى لازم لأصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع. وقيل: لا يستلزم واحد منهما الآخر لأنّ رفع التابع لا يستلزم رفع المتبوع، ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم. وقيل: نسخ الفحوى لا يستلزم نظراً إلى أنه تابع بخلاف نسخ الأصل. وقيل: نسخ الأصل لا يستلزم نظراً إلى أنه ملزوم بخلاف نسخ الفحوى. واعلم أن استلزام نسخ كل منهما للآخر ينافي ما صححه أولاً من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فإن الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه، وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله، والبيضاوي على الاستلزام، وجمع المصنف بينهما كأنه مأخوذ من قول الآمدي «اختلفوا في جواز نسخ الأصل دون الفحوى والفحوى دون الأصل غير أن الأكثر على أن نسخ الأصل يفيد نسخ الفحوى إلى آخره» المشتمل على العكس أيضاً وكأنه سرى إلى ذهن المصنف من غير تأمل أن الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الأول وليس كذلك، بل هو بيان لمأخذ الأول المفيد أن الأكثر على الامتناع فليتأمل **(و)** يجوز **(نسخ المخالفة وإن تجردت عن أصلها)** أي يجوز نسخها مع أصلها وبدونه **(لا)** نسخ

لا يدفعه، وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الأقوال المذكورة. ألا ترى أن قوله «لمنافاة ذلك اللزوم بينهما» يتوجه عليه أنا لا نسلم أن هناك لزوماً حقيقياً فلا ارتباط بينهما عقلاً حتى يمتنع رفع أحدهما دون الآخر، ولو سلم فالمنافي للزوم إنما هو نسخ اللازم دون الملزوم لتضمنه وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال بخلاف العكس إذ لا يمتنع وجود اللازم بدون الملزوم، ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لأن الفحوى لازم لأصله» يجاب عنه بأنه لازم في الدلالة لا في الوجود اهـ.

قوله: **(بناء على أنه قياس)** أي لحمل الفحوى على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم قوله: **(وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر)** هذا ما صححه المصنف. وقوله «وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم الخ» هذا على القول الرابع الذي قال إنه يؤخذ مما سيأتي. وقوله «وقيل نسخ الأصل لا يستلزم الخ» هذا على ما اختاره ابن الحاجب. وقوله: وقد اقتصر ابن الحاجب الخ. قال شيخنا الشهاب: ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وإن اختاره انتهى. وقوله «الجواز

(الأصل دونها في الأظهر) أي فلا يجوز كما قاله الصفي الهندي من احتمالين له لأنها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها. وقيل: يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته مثال نسخها دون ما تقدم من نسخ حديث «إنما الماء من الماء» فإن المنسوخ مفهومه وهو أن لا غسل عند عدم الإنزال. ومثال نسخهما معاً أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة والدال عليهما الحديث السابق في المفهوم ويرجع الأمر في المعلوفة إلى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل إن كان مضرة أو إباحة له إن كان منفعة كما يرجع في السائمة إلى ما تقدم في

من الأول» أي من جملة الأول. وقوله «المفيد» نعت لمأخذ الأول. قوله: **(لا الأصل دونها)** أقول: لا يخفى إشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الأصل دون الفحوى، ويحتاج إلى التسوية بينهما في الجواز أو الامتناع أو إلى إبداء فرق واضح بينهما، وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من أن المخالفة تابعة في الثبوت لأصلها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففيه نظر. أما أوّلاً فلأنا نمنع أنها تابعة للأصل في الثبوت بل في الدلالة فقط والدلالة باقية قطعاً فإنّ دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه، ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصاً بعد فهمه من الدال وثبوته. وأما ثانياً فالفحوى أيضاً تابعة لأصلها في الثبوت بمثل الطريق الذي بينتم به تبعية المخالفة لأصلها بأن نقول: جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذي رتب عليه الحكم المنطوق إلى آخر ما بينه الكمال في تقرير ذلك الطريق. وأمّا ما أجاب به أعني الكمال عن قول مقابل الأظهر وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه أي ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وإن ارتفع الحكم لدليل منفصل من أنه إذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم، فيرد عليه أنا لا نسلم سقوط اعتبار الدلالة بل يجوز أن تكون معتبرة، وفائدة اعتبارها إفادة حكم المفهوم. سلمنا سقوط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لأن الذي قلناه هو التبعية في الدلالة لا في اعتبارها، ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتأمل. وغاية ما يظهر الآن التمحل به في دفع الإشكال الفرق بأن الفحوى أقوى لأنا إن قلنا إنها منطوق وهو أحد القولين فظاهر لأنها حينئذ مدلول مطابقي ولا تبعية لها لشيء، وإن قلنا إنها قياسية وهو القول الآخر فلأنه يكفي في الدلالة على الأقوية أنه قيل بأنها منطوق دون المخالفة ولأنها مفهومة من العلة لا من مجرّد الأصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فجاز نسخ الأصل دونها، وإن لم يجز نسخ أصل المخالفة دونها، ومع ذلك فالأوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما أن الأوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقاً لما صححه الشيخ أبو إسحق فليتأمّل، ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد هنا على قوله: انظر ما الفرق بينها وبين ما تقدم في الموافقة.

قوله: **(ويرجع الأمر)** أي بعد نسخ الدليل الخاص. قوله: **(للفعل)** والفعل هنا إخراج

مسألة «إذا نسخ الوجوب بَقِي الجواز الخ» (ولا) يجوز (النسخ بها) أي بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني لضعفها عن مقاومة النص. وقال الشيخ أبو إسحق الشيرازي: الصحيح الجواز لأنها في معنى النطق (و) يجوز(نسخ الإنشاء ولو كان بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله إن القضاء إنما يستعمل فيما لا يتغير نحو ﴿وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء: ٢٣] أي أمر (أو) بلفظ (الخبر) نحو ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ [البقرة: ٢٢٨] أي ليتربصن وخالف الدقاق نظراً إلى اللفظ (أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا أبداً صوموا حتماً) وقيل: لا لمنافاة النسخ للتأبيد والتحتيم. قلنا: لا نسلم ذلك ويتبين لورود الناسخ أن المراد افعلوا إلى وجوده كما يقال «لازم غريمك أبداً» أي إلى أن يعطي الحق. وأشار المصنف بـ «لو» إلى الخلاف الذي ذكرناه (وكذا الصوم واجب مستمرّ أبداً إذا قاله إنشاء) فإنه يجوز نسخه (خلافاً لابن الحاجب) في منعه نسخه دون ما قبله من صوموا أبداً. والفرق بأن التأبيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصرح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم أنه ليس من محل الخلاف، وتقييد المصنف له بالإنشاء هو مراده وإن لم يصرح به لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك. (و) يجوز نسخ (إيجاب الأخبار) بشيء (بإيجاب الأخبار بنقيضه) كان يوجب الإخبار بقيام زيد ثم

الزكاة. قوله: (ويتبين بورود الناسخ إن المراد افعلوا إلى وجوده) إن قلت يرد عليه أن حمل صوموا أبداً مثلاً على أن معناه صوموا إلى ورود الناسخ خلاف الظاهر فلا بدّ له من قرينة فلا يفيد ذلك شيئاً في دفع المنافاة قلنا: بل يفيد إذ احتماله لهذا المعنى يمنع المنافاة والقرينة ظهور أن التكليف إلى مشيئة الشارع وأن له رفعه متى أراد حيث ثبت إمكان رفعه على أنه لا حاجة هنا إلى قرينة لأن المكلف مطالب بالمكلف به مطلقاً إلى أن يعلم سقوطه عنه. قوله: (واجب مستمرّ) قال شيخنا الشهاب: قضية التعليل الآتي عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى. أي فتأتي مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط. قوله: (إذا قاله إنشاء) احتراز عما إذا قاله أخباراً لما سيأتي في نسخ الخبر. قوله: (والفرق بأن التأبيد فيما قبله قيد للفعل) إن قلت بل هو قيد للوجوب كما ادّعاه من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بأن الإيجاب معنى زائد في الكلام فيجب رجوع القيد له فيتأبد الوجوب ويتبعه تأبد الفعل، وحينئذ يمتنع النسخ للتناقض؟ قلت: لا نسلم لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للأصل كما هو مقرر في محله، وحينئذ فلا يلزم تأبد الوجوب ولا كون الكلام نصاً في بل محتملاً أو ظاهراً فلا يمتنع النسخ لعدم التناقض. قوله: (لا أثر له) قال شيخنا الشهاب: قد ينازع في ذلك ابن الحاجب انتهى. وهو عجيب فإنه كلام خال عن الفائدة للقطع بأن ابن الحاجب ينازع في ذلك، كيف وهو رد لدليله ولكن لا يضرنا نزاعه لأنه مع كونه قيداً للوجوب والاستمرار لا ينافيه النسخ لما تقدم في المسألة الأولى. قوله: (بإيجاب الأخبار بنقيضه) خرج مجرّد نسخه من غير إيجاب الأخبار بنقيضه كما لو قال أخبروا

بعدم قيامه قبل الإخبار بقيامه لجواز أن يتغير حاله من القيام إلى عدمه. فإن كان المخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة ما ذكر فيه لأنه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه. قلنا: قد يدعو إلى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصاً، وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها إذا طالبه ظالم بالوديعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه إنكار ذلك وجاز له الحلف عليه وإذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أي مدلوله فلا يجوز وإن كان مما يتغير لأنه يوهم الكذب أي يوقعه في الوهم أي الذهن حيث يخبر بالشيء ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) في المتغير (يجوز إن كان عن مستقبل)

عن العالم بأنه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشيء البتة، فلا خلاف في جوازه فتقييد المصنف بما ذكر لمكان الخلاف. قوله: (لأنه تكليف بالكذب فينزه الباري عنه) عبارة غيره لأنه أي الأخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبني على قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية المصالح في أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عندنا. قوله: (غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب: أي للمكلف انتهى.

قوله: (وقد ذكر الفقهاء أماكن) كأنه أراد بالأماكن ما يشمل الأوقات لقوله «منها إذا طالبه الخ». قوله: (لا نسخ الخبر أي مدلوله) أقول: إنما قال أي مدلوله لأن نفس الخبر الذي هو اللفظ يجوز نسخه، وقد تقدم في نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكماً أو أحدهما» ولأن الخبر يطلق بمعنى الإخبار وقد تقدم جواز نسخه في قوله «ونسخ الإخبار بإيجاب الأخبار بنقيضه» ولهذا قال الآمدي: والنسخ إما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله وثمرته، فإن كان الأوّل فإما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بأن يكون قد كلفنا أن نخبر بشيء فينسخ عنا التكليف بذلك الإخبار ثم قال: وأما إن كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته الخ اهـ. قوله: (لأنه يوهم الكذب الخ) فيه أمران: الأول أنه اعترض بأن نسخ الأمر أيضاً يوهم البداءة أي الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضاً، فلو كان مجرد الإيهام مانعاً لامتنع النسخ هنا أيضاً. فإن قالوا النهي الذي ينسخ الأمر دال على أن الأمر لم يتناول ذلك الوقت قلنا: الناسخ أيضاً دال على أن الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة. والثاني أن شيخنا الشهاب ناقش في التعبير بالإيهام حيث قال: قوله «لأنه يوهم الكذب» بل يحققه ولعل الشارح أشار إلى الجواب بقوله «أي يوقعه الخ» انتهى. أي فليس المراد بالإيهام مقابل التحقق بل الإيقاع في الوهم أي الذهن فيصدق بالتحقق، وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الأول لحصول الفرق بين نسخ الأمر ونسخ الخبر إذ الذي في الأول هو الإيهام المقابل للتحقق، والذي في الثاني هو الإيهام المجامع للتحقق. قوله: (وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا: الشهاب: فموهمه كذلك انتهى وفيه بحثان: الأول أن هذا لا يوافق قوله السابق «بل يحققه الخ» والثاني أن ما ادعاه من

لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى ﴿يمحوا الله ما يشاء ويثبت﴾ [الرعد: ٣٩] والإخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماضٍ، وعلى هذا القول البيضاوي. وقيل: يجوز عن الماضي أيضاً لجواز أن يقول الله لبث نوح في قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة إلا خمسين عاماً. وعلى هذا القول الإمام الرازي والآمدي وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة «وقيل» بعد يجوز المفيد ما قبلها حينئذ لحكايته (ويجوز النسخ ببدل أثقل) وقال بعض المعتزلة: لا إذ لا مصلحة في الانتقال من سهل إلى عسر. قلنا: لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعين الصوم قال تعالى ﴿وعلى الذين يطيقونه فدية﴾ [البقرة: ١٨٤] إلى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة: لا إذ لا مصلحة في ذلك. قلنا: لا نسلم ذلك (لكن لم يقع وفاقاً للشافعي) رضي الله عنه. وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ ﴿إذا ناجيتم الرسول﴾ [المجادلة: ١٢] إلى آخره إذ لا بدل لوجوبه فيرجع الأمر إلى ما كان

استحالة الموهم مما قد يمنع. قوله: (فيما يقدره) قال شيخنا الشهاب: تقديراً معنوياً لا تنجيزياً والتقدير تعلق القدرة بالمقدور تارة في الأزل وتارة فيما لا يزال اهـ. قوله: (ثم يقول لبث ألف سنة إلا خمسين عاماً) قال شيخنا الشهاب: هذا القول تخصيص. قوله: (ويجوز النسخ ببدل) قال شيخنا الشهاب: بمعنى «إلى» أو الملابسة. قوله: (من سهل) قال شيخنا الشهاب: هذا لا ينافي ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أي لأن الثقيل سهل بالنسبة للأثقل. قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب: أي لأن من فوائده كثرة الثواب. قوله: (قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب: أي لحصول الراحة من التكليف اهـ. أي والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله.

قوله: (وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي ﷺ إذا ناجيتم الرسول الخ) إذ لا بدل لوجوبه أقول: فيه أمران: الأول أنه ظاهر أو صريح في أن البدل الذي لم يقع النسخ إلا به وفاقاً للشافعي لا يكفي فيه ما هو مقتضى الدليل العام. ألا ترى إلى قوله في تتمة هذا القيل «فيرجع الأمر الخ» ثم قوله «قلنا الخ» فإنه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا بدل بأن لأمر يرجع إلى مقتضى الدليل العام وأن ذلك المقتضى ليس من البدل المراد هنا وإلا كان مناقضاً لقوله «بالوقوع» وفي اعتراف القول الأول بأن هذا ليس من البدل ولهذا لم يجب الشارح عن احتجاج ذلك القيل بالآية المذكورة بأن مقتضى الدليل العام بدل بل عدل إلى الجواب بمنع أنه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر. وحاصله أنه لا بدّ في البدل الذي قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستفاداً من النسخ نصاً أو اقتضاء، والآية من قبيل الثاني فإن قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسألة إذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام إذ ليس مفاداً من النسخ

قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل إن كان مضرة أو إباحة له إن كان منفعة. قلنا: لا نسلم أنه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالإباحة والاستحباب (**مسألة النسخ واقع عند كل المسلمين**) وخالفت اليهود غير العيسوية بعضهم في الجواز

لا نصاً ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه رأساً. ووجه تقييد البدل بما ذكر ظاهر فإنه لا يفهم من عدم وقوع النسخ إلا ببدل إلا أنه لا يقع إلا ومعه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما إذا خلا عن ذلك رأساً فإنه لا يقال إن النسخ ببدل وإن ثبت حكم بمقتضى الدليل العام فتأمل ذلك فإنه قد يلتبس مراد الشارح لعدم إحسان التأمل. ثم إن هذا الذي أخذناه من كلام الشارح لا ينافي تقرير الزركشي لهذه المسألة مع التأمل الصحيح وإن كان يتوهم منافاته له ببادئ النظر فعليك بالتأمل. والثاني أن قضية هذا الذي قرّرناه أن النسخ لو لم يفد البدل نصاً أو اقتضاء كما تقرّر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعاً عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وإن ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكنه ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال: واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشيء لا إلى بدل بأنا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة، فلأن يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا إلى بدل أولى. قال: والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسألة. فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسألة انتهى. قد يقتضي خلاف ذلك لأنه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف فليتأمل.

قوله: (**إذا ناجيتم الرسول**) أي الثابت في قوله تعالى ﴿إذا ناجيتم﴾ [المجادلة: ١٢] الخ كذا قاله شيخنا الشهاب ولعله بيان للمعنى دون تقدير الإعراب. قوله: (**الصادق هنا بالإباحة والاستحباب**) قال شيخنا الشهاب: أي وأما غيرهما فقد يصدق بالوجوب اهـ. أقول: لا يخفى أن الجواز «الذي هو بدل الوجوب لا يتصور أن يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ أن الجواز الذي لا يكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب فليتأمل. ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك أن الجواز الذي بدل الوجوب قد ينحصر في أحد الأمرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل. قوله: (**واقع عند كل المسلمين**) لا يخفى أن وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله «والحق لم يقع إلا بالمتواترة» لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفة غيرهم فيه والدليل على وقوعه علم من مواضع تقدمت في الشرح. قوله: (**وخالفت اليهود الخ**) اعلم أن النسخ غير البداء لأن النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص، والبداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه بدا لنا الأمر الفلاني وبدا لنا سور البلد أي ظهر لنا بعد خفائه وغير مستلزم له لأنه يجوز أن يكون فعل المأمور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الأمر به في وقت والنهي عنه في وقت آخر، ولا يستنكر ذلك فإن أكثر الأفعال العادية كذلك، ألا ترى أن الأكل والشرب حالة الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان

وبعضهم في الوقوع. واعترف بهما العيسوية وهم أصحاب أبي عيسى الأصفهاني المعترفون ببعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لكن إلى بني إسمعيل خاصة وهم العرب (وسماه أبو مسلم) الأصفهاني من المعتزلة (**تخصيصاً**) لأنه قصر للحكم على بعض الأزمان فهو تخصيص في الأزمان كالتخصيص في الأشخاص (**فقيل خالف**) في وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور (**فالخلف**) الذي حكاه الآمدي وغيره عنه من نفيه وقوعه (**لفظي**) لما تقدم من

مطلوباً فعله أن يكون ذلك لظهور مفسدة فيه كانت خفيت، بل قد يحسن الأمر بالشيء ثم يحسن النهي عنه قبل التمكن من فعله لأن المصلحة هو الأمر به أولاً ثم النهي عنه ثانياً. ولما توهمت اليهود والروافض استلزام النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل المحال عليه تعالى، وجوزه الروافض لتجويزهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً. قال الهندي: فكل من المذهبين وإن كان كفراً إذ الأول يقتضي عدم نبوّة نبينا عليه الصلاة والسلام، والثاني يقتضي جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلاً للحوادث لكن الثاني كفر صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الأول يمكن حمله على ذلك بأن يقال: ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال إن شرع من قبله كان مغياً إلى ظهوره عليه الصلاة والسلام.

قوله: (**بعضهم في الجواز وبعضهم في الوقوع**) قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم وردها ويكفي في ذلك ما تقدم من بيان وقوعه في القرآن وغيره. قوله: (**فقيل خالف**) فإن قيل المخالفة في الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصاً لتضمن التسمية المضافة إليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للفاء في عبارة المصنف قلنا: يمكن أن يوجه بأن العدول عن تسميته المشهورة إلى تسميته باسم موضوع في الاصطلاح لما يقابله وهو لفظ التخصيص المشعر ذلك العدول بإرادة ذلك المقابل قد يدل على تلك المخالفة، ولا ينافي ذلك رجوع ضمير سماه للنسخ لاحتمال أن المعنى أنه سمى ما ندعي نحن أنه نسخ تخصيصاً بناء على اعتقاده انتفاء حقيقة النسخ عنه لمانع عنده من ثبوتها كالتصريح بأنه مغياً فأشار بالفاء إلى أن منشأ ذلك القيل هذا العدول، ولعل الشارح قصد الإشارة إلى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فإن المتبادر من هذه العبارة بيان منشأ دعوى هذا القيل المخالفة في الوجود كما لا يخفى على أن كون الفاء للتفريع غير متعين لجواز كونها لمجرد العطف. قوله: (**فالخلف الذي حكاه الآمدي وغيره عنه من نفيه وقوعه**) تفريع على قوله «وسماه أبو مسلم» تخصيصاً لا على قوله «فقيل خالف». قوله: (**لفظي**) لا يقال الخلف الذي هو نفي الوقوع لا يتصور أن يكون لفظياً للقطع بمباينة نفي الوقوع للوقوع ومناقضته له لأنا نقول: المراد أن ما حكي عنه من نفي الوقوع ينبغي أن يصرف عن ظاهره بحيث يعود لفظياً ليوافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصاً المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده فتأمله. قوله: (**الذي فهمه المصنف عنه**) إشارة إلى أنه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما تؤخذ منه.

تسميته تخصيصاً الذي فهمه المصنف عنه المتضمن لاعترافه به إذ لا يليق به إنكاره، كيف وشريعة نبينا ﷺ مخالفة في كثير لشريعة من قبله! فهي عنده مغياة إلى مجيء شريعته ﷺ. وكذا كل منسوخ فيها مغياً عنده في علم الله إلى ورود ناسخه كالمغيا في اللفظ فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصاً وصح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين **(والمختار أن نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع)** لانتفاء العلة التي ثبت بها بانتفاء حكم الأصل.

قوله: **(المتضمن لاعترافه به)** فيه بحث لأن حقيقة التخصيص ليس رفعاً والنسخ رفع على الصحيح، فالاعتراف بالأول ليس اعترافاً بالثاني إلا أن يقال: حقيقة التخصيص باعتبار الأزمان كما هنا تجامع الرفع فتضمن تسميته تخصيصاً للاعتراف المذكور منشؤه إرادة التخصيص باعتبار الأزمان مع ملاحظة عدم اللياقة المذكورة فليتأمل. والأحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام وهو انقطاع حكم وتعلق آخر وهذا المعنى يجامع معنى النسخ على قولنا لأن انقطاع الحكم صادق بانقطاعه بطريق رفع الثاني إياه ومعنى النسخ الذي ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع كان مغياً بوجود الثاني، وإنما كان الأحسن ذلك لأنه الذي به يلتئم قول الشارح المتضمن لاعترافه به الخ. مع قوله «تفريعاً على ذلك فهي عنده مغياة الخ» ثم قوله «وصح أنه لم يخالف الخ» وإلا فلو أريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذي قلنا به كيف يلتئم ذلك مع قوله «فهي عنده مغياة الخ». ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسلمين أن المعنى العام الصادق به واقع كذلك فليتأمل. قوله: **(فهي عنده مغياة إلى مجيء شريعته ﷺ وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده في علم الله الخ)** فإن قلت: التقييد بقوله عنده في الموضعين يقتضي أن ذلك غير مغياً عند غيره في علم الله إلى ما ذكر وليس بظاهر لأن كون ما ذكر مغياً في علم الله إلى ما ذكر مما لا ينبغي الاختلاف فيه قلت: لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله «كالمغيا في اللفظ» فالذي يخصه أن جعل المغيا في العلم كالمغيا في اللفظ حتى جعلهما تخصيصاً كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام. قوله: **(فنشأ من هنا)** أي من كون شريعة من قبله مغياة وكذا كل منسوخ فيها مغياً. قوله: **(وصح أنه لم يخالف في وجوده أحد من المسلمين)** أي على الراجح من أن أبا مسلم لم يخالف في وجوده وإلا فعلى مقابله الذي حكاه المصنف بقوله «فقيل خالف» لا يصح ذلك إلا أن يكون هذا القيل مؤوّلاً.

قوله: **(والمختار ان نسخ حكم الأصل لا يبقى معه حكم الفرع)** أقول: يشكل عليه جواز نسخ الأصل دون الفحوى كما تقدم بناء على أنها قياسية كما نقله في مبحث المفهوم عن الشافعي وغيره، ويمكن أن يجاب بأن ثبوت الحكم في الفحوى أقوى من ثبوته هنا بدليل أنه قيل إنها منطوق، ثم رأيتهم تعرضوا لجواب ذلك. قال العضد شرحاً لكلام ابن الحاجب: قالوا أي القائلون بأنه يبقى الفرع تابع للدلالة لا لحكم الأصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذي صرتم

وقالت الحنفية: يبقى لأن القيَاس مظهر له لا مثبت وسلم في قوله لا يبقى من التسمح في قول بعضهم نسخ لحكم الفرع (و) المختار (إن كل حكم شرعي يقبل النسخ) فيجوز نسخ كل الأحكام وبعضها أيّ بعض كان (ومنع الغزالي) كالمعتزلة (نسخ جميع التكاليف) لتوقف

إليه في جواز نسخ الأصل دون الفحوى. الجواب لا نسلم أنه لم يحدث شيء إلا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعاً وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفي الحكم ولا كذلك في المفهوم إذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى ارتفاع الأضعف. قال المولى التفتازاني: قوله «إذ لا يلزم من ارتفاع الأقوى كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع الأضعف» كالحكمة المحرمة للضرب، وذلك أن ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف كان غاية في إيجاب التعظيم والمنع عن الإيذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر أنواع الإيذاء بخلاف حكمة الضرب فإنه لا يكون في تلك الغاية وحاصله أن العناية والرعاية في تحريم التأفيف فوقها في تحريم الضرب وأخص منها، وانتفاء الأعلى والأخص لا يوجب انتفاء الأدنى والأعم، وبهذا يظهر فساد ما يقال إن التأفيف أضعف من الضرب، فالمناسب أن يقال لا يلزم من ارتفاع الأضعف ارتفاع الأقوى انتهى. وأقول: لقائل أن يقول: هذا الفرق لا يجري على القول بقياسية الفحوى كما تقدم أوائل الكتاب نقله عن الشافعي وغيره إذ هو على هذا من جملة الأقيسة، فما يقال في بقية الأقيسة يقال فيه إذ لا فرق بين قياس وقياس في ذلك كما لا يخفى، ولا فيما إذا كان مساوياً لأن المصنف أراد به مفهوم الموافقة بقسميه الأولي والمساوي كما فسره به الشارح المحقق، وذلك لأن واحداً من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس أولى من الآخر فلا أضعف وأقوى، ثم ولا فيما إذا كان الفرع في القياس أولى من الأصل بالحكم إذ يجري حينئذ فيه ما قالوه في الفحوى، ولا يرد الأولان على ابن الحاجب وشراحه لأن الفحوى عندهم غير قياسية كما قرروه في مبحث المفهوم وأرادوا بها هنا الأولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف عليه المتأمل فيه بخلاف المصنف كما علمت، ولما لم يتفطن الكوراني لذلك قلدهم في هذا الفرق في تقرير كلام المصنف فتأمل.

قوله: **(لانتفاء العلة)** أي من حيث اعتبارها. قوله: **(لأن القياس مظهر له لا مثبت)** يمكن أن يجاب بأنه كما أنه مظهر لحكم الفرع مظهر لاعتبار معنى العلة فيه إذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهر الحكم الفرع ولا دالاً عليه. قوله: **(من التسمح)** قال شيخنا الشهاب: وذلك لأن مورد النسخ حكم الأصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع، ولك أن تقول بل تسلط الناسخ على الحكمين معاً ورفعهما معاً فلا تسمح انتهى. قوله: **(فيجوز نسخ كل الأحكام)** فيه أمور: الأوّل أنه خرج ينسخ كل الأحكام رفع كل الأحكام بغير نسخ بل بإعدام العقل الذي هو مناط التكليف فهو جائز بلا خلاف كما أن النهي عن معرفته تعالى ممتنع بلا خلاف إلا على من يجوز التكليف بالمحال، وذلك لأن امتثال النهي متوقف على العلم به

العلم بذل المقصود منه بتقدير وقوعه على معرفة النسخ والناسخ وهي من التكاليف ولا يتأتى نسخها. قلنا: مسلم ذلك لكن بحصولها ينتهي التكليف بها فيصدق أنه لم يبق تكليف وهو القصد بنسخ جميع التكاليف فلا نزاع في المعنى (و) منعت المعتزلة نسخ

المستدعي معرفة الناهي فامتثاله يستدعي ما ينافي الامتثال. والثاني أنه قد يقال جواز نسخ كل الأحكام لا يستفاد من قول المصنف وأن كل شرعي يقبل النسخ لأن كل المضاف لنكرة للعموم ودلالة العام كلية كما تقدم أي الحكم فيه على كل فرد منه، ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد في نفسه جواز نسخ جملة الأفراد لجواز أن يجوز نسخ كل فرد في نفسه لكنه يمتنع إذا انضم إليه نسخ البقية. ويجاب بأن استفادته من كلامه بقرينة المقابلة بقوله «ومنع الغزالي الخ» لظهوره في أنه أراد بكل شرعي أعم من كل فرد ومن جملة الأفراد بل جملة الأفراد فرد من أفراد كل شرعي أيضاً وفيه نظر، لأن المقابلة المذكورة غاية ما تفيد إرادة جميع الأحكام التكليفية لتقييد الغزالي بالتكاليف والأحكام في كلام الشارح أعم من التكاليف إلا أن يقال: يكفي كونها قرينة على أن المصنف لم يرد كل شرعي بشرط انفراده مع شمول الشرعي لغير التكليفي أيضاً فليتأمل ففيه دقة. والثالث أنه قد يدخل في نسخ كل الأحكام نسخ جميع القرآن تلاوة لما تقدم من رجوع نسخ التلاوة إلى نسخ الحكم، ولا ينافي ذلك ما تقدم من الإجماع على امتناع نسخ كل القرآن لأنه كما تقدم امتناع شرعي فلا ينافي الجواز العقلي المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه أيضاً أحكام غير التكليف كالندب والإباحة. قوله: **(جميع التكاليف)** أقول: يجوز أن يريد جميع الأحكام ويكون التعبير بالتكاليف للتغليب، ويجوز أن يبقى على ظاهره إذ يكفي في المنع عنده دخول المعرفة في التكاليف فإن ذلك هو منشأ المحذور عنده قوله: **(على معرفة النسخ والناسخ)** لا يخفى أن معرفة الأوّل تصوري. قوله: **(وهي)** أي المعرفة أي وجوبها من التكاليف نظر السعد رحمه الله في وجوب هذه المعرفة قال: فإن وقوع النسخ وإمكان معرفته ومعرفة الناسخ - أعني الشارع - لا تستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف أي لأنه يكفي في ذلك حصول المعرفة وإن لم تجب ليحصل التكليف بها قال اللهم إلا أن يقال: النسخ لا يكون إلا بدليل شرعي وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته اهـ.

قوله: **(لكن بحصولها ينتهي التكليف بها)** بهذا يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ وهلم جراً. قوله: **(وهي القصد بنسخ جميع التكاليف)** لا يخفى أنه لم يحصل بما ذكر نسخ جميع التكاليف بل ارتفاع للبعض بطريق النسخ وانقطاع للبعض بطريق الإتيان بالمأمور به. قال السعد رحمه الله: فإن قيل يصح أن جميع التكاليف الموجودة قد نسخت قلنا: ممنوع فإن تكليف المعرفتين أي معرفة النسخ ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ. فإن قيل: يجوز أن يخبر الشارع بأنه ليس مكلفاً بشيء أصلاً قلنا: يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اهـ. قوله: **(فلا نزاع في المعنى)** وذلك لأن حاصل الذي ادعاه الجمهور جواز

وجوب المعرفة أي معرفة الله تعالى لأنها عندهم حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان فلا يقبل حكمها النسخ. قلنا: الحسن الذاتي باطل **(والإجماع على عدم الوقوع)** لما ذكر من نسخ جميع التكاليف ووجوب المعرفة **(والمختار إن الناسخ قبل تبليغه ﷺ الأمة لا يثبت في حقهم)**

ارتفاع جميع التكاليف بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق الإتيان بالمأمور به، والغزالي لا يخالف في ذلك، والذي ادعاه الغزالي أنه لا يمكن رفع جميعها بطريق النسخ والجمهور لا يخالفون في ذلك. قوله: **(ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة)** أي معرفة الله. قال شيخنا الشهاب: يعني العلم بوجوده ووجدانيته واتصافه بصفاته اهـ. وعبارة ابن الحاجب: المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره أي كالظلم والكذب خلافاً للمعتزلة وهي فرع التحسين والتقبيح انتهى. قوله: **(لأنها عندهم حسنة لذاتها)** قال شيخنا الشهاب: والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى. والتقييد بقوله «عندهم» فيه شيء لأنا لو وافقناهم في الحسن الذاتي وافقناهم في عدم التغير لكنا نخالفهم فيه كما قال الشارح قلنا الحسن الذاتي باطل فتأمله. قوله: **(لا يتغير بتغير الزمان)** قال شيخنا الشهاب: أي لا يتغير حسنها أي وجوبها هذا مرادهم فيما يظهر اهـ. وأقول: لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فإن الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترتب عليه كما هو ظاهر.

قوله: **(والمختار أن الناسخ قبل تبليغه ﷺ للأمة لا يثبت في حقهم)** فيه أمران: الأوّل قال شيخ الإسلام: قوله قبل تبليغه ﷺ أي للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وبما بعد بلوغه له وقبل نزوله إلى الأرض كما في ليلة الإسراء من رفع فرضية خمسين صلاة بخمس صلوات، وبما بعد نزوله إلى الأرض وقبل تبليغه للأمة فيجري الخلاف في الجميع. وما قيل من أن الخمس في ليلة الإسراء ناسخة للخمسين هو أحد الوجهين مع أنه ليس مما نحن فيه لأن ذلك نسخ في حق النبي لبلوغه له وكلامنا في النسخ في حق الأمة اهـ. وأقول: فيه أمور: منها أن ما ذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وبعد بلوغه لجبريل يخالفه قول الصفي الهندي في نهايته، وهذا الخلاف إنما هو بعد وصول الناسخ إلى النبي، فأما قبله فلا وإن وصل إلى جبريل عليه السلام اهـ. وقول الأحكام: لا نعرف خلافاً بين الأمة في أن الناسخ إذا كان مع جبريل لم ينزل به إلى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حق المكلفين بل هم في التكليف بالحكم الأول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ إلى جبريل، وإنما الخلاف فيما إذا أورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلغ الأمة اهـ. وقول العضد استدلالاً على المختار أيضاً: لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل عليه السلام واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنهما سواء في وجود الناسخ وعدم علم المكلف به ووجوده مقتضٍ لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعاً فثبت حكمه عملاً بالمقتضى السالم عن المعارضة انتهى. وقول الجوهر الفريد عن المصنف: والخلاف إذا بلغ جبريل عليه الصلاة والسلام وألقاه إلى النبي ﷺ

....

وهو في الأرض ولم يتمكن أحد من المكلفين من العلم به ووراءه صور: أحدها إلى آخر ما أطال به مما يتعين الوقوف عليه ولا يوافق هو إطلاق المقابل الآتي إذ لا يسع أحداً دعوى الاستقرار في الذمة قبل بلوغ الناسخ له ﷺ.

ومنها أن ما ذكره في قضية الخمسين ليلة الإسراء فقد تردد فيه المصنف؛ ففي الجوهر الفريد في كلام حكاه عنه: والثالثة أي الصورة الثالثة أن يبلغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسماء ثم يرفع كفرض خمسين صلاة ليلة المعراج فإنه بلغ النبي ﷺ ثم رفع، فهل يكون ناسخاً فيه نظر: يحتمل أن لا يثبت حكمه إذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر، ويحتمل على بعد أن يقال بثبوته لأنه بلغ خير البشر ﷺ. وعليه يدل كلام ابن السمعاني إذ قال: فرض الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخه قبل أن تعلم به الأمة قال: ولكن كان الرسول ﷺ قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ إلا بعد علمه واعتقاده. فانظر كيف سماه نسخاً ولو لم يثبت لم يسم منسوخاً انتهى. وظاهر هذا السياق أن هذا بالنسبة إلى الأمة وكلام الكمال صريح في حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف، ويحتمل على بعد أن الأرجح عنده الاحتمال الأوّل وهو قضية المتن. وعلى كل حال فترددهم في هذه المسألة يدل على إمكان النسخ قبل بلوغ المنسوخ إلى المكلفين إذ لو لم يكن ممكناً ما أمكن هذا التردد. ومنها أن ما ذكره من ثبوت النسخ في حقه ﷺ لبلوغ الناسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لأن كونه من النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الأنبياء خصوصاً أجلهم ﷺ في امتثال الأمر من مبادرتهم إلى فعل المأمور به وإن كان موسعاً والامتثال ممكن في السماء، والظاهر أنه قبل التمكن لأنَّ الظاهر أنَّ تنجيز تكليفه مشروط بدار التكليف وهي الأرض. وأيضاً فلعل الوجوب كان مشروطاً ببيان الكيفية ولم تبين له في السماء، وبهذا إيجاب عن عدم فعله عشاء تلك الليلة وصبح يومها مع إدراكه وقتهما في دار التكليف وهي الأرض، وذلك لأن وجوبهما كان مشروطاً ببيان الكيفية ولم تبين في وقتهما فلم يجبا أصلاً على أنه يحتمل أنَّ الوجوب لم يتعلق بهما مطلقاً ولا معلقاً على بيان الكيفية بأن أوجبت الخمس عليه على أن أوّلها الظهر. ومن هنا يظهر سقوط ما يتوهم من أن تأخير البيان عن وقتي العشاء والصبح تأخير له عن وقت الحاجة وهو لا يجوز وذلك، لأنهما لم يجبا قبل البيان إما لأنهما لم يجبا مطلقاً، أو لأن وجوبهما كان مشروطاً بالبيان ولم يوجد فلا تأخير عن وقت الحاجة إذ لا حاجة مع عدم الوجوب، ولايرد على ذلك أن من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفيتها يلزمه القضاء وذلك لتمكنه من تعلم الكيفية باستقرار الشرع فهو مقصر. وأيضاً فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية بخلاف ما نحن فيه. ومنها أن ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين إلى الخمس يحتمل وهو المتبادر أن يكون معناه رفع التعلق بالجملة مع إثبات التعلق ببعضها، فيكون المنسوخ في الحقيقة ما عداه الخمس من الخمسين، ويحتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعلق بجميع الخمسين وإثبات تعلق جديد بالخمس. وهل كانت

لعدم علمهم به. (وقيل يَثْبُت بمعنى الاستقرار في الذمة لا) بمعنى (الامتثال) كما في

الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات أو كان ما عدا الخمس من الخمسين صلوات أخر مغايرة للخمس؟ فيه نظر ولم يحضرني الآن فيه شيء فليراجع.

والأمر الثاني أنهم استدلوا على المختار المذكور بأدلة منها أنه لو ثبت حكم الناسخ في حقهم لأدى إلى وجوب وتحريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال. بيان ذلك أن الشارع إذا أوجب على مكلف فعلاً معيناً في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت بعينه ولم يبلغه ذلك التحريم، فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الإتيان بالفعل الذي أوجبه الشارع عليه حتى لو تركه أثم إجماعاً، فلو كان حكم الناسخ ثابتاً في حقه حرم عليه الإتيان بذلك الفعل في ذلك الوقت، فيكون الإتيان به في ذلك الوقت واجباً وحراماً فيجتمع الوجوب والتحريم في فعل واحد من شخص واحد في وقت واحد وذلك محال. فإن قلت: هل يجري هذا الدليل في النسخ قبل الوقت والتمكن؟ قلت: يمكن جريانه في الجملة فإن قبل الوقت خطاباً في الجملة فيلزم تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معاً حينئذ وقد منع بعضهم ما تقدم أنه لو تركه أثم كما لو وطيء زوجته يظنها أجنبية فإنه لا يأثم على الوطء بل على الجراءة عليه انتهى. أي فالإثم هنا على الجراءة لا على ترك الواجب على ترك الواجب، ويجاب بأنّ ذلك لا يضرّ في المطلوب لأنّ الإثم على تلك الجراءة ليس إلا من آثار وجوب الفعل. وههنا بحثان: الأوّل أنّ اجتماع الوجوب والتحريم كما أفاده هذا الدليل حاصله طلب المحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين وهما فعل الشيء وتركه في وقت واحد، وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقاً ولو لذاته، فاختيار المصنف المنع هنا يخالف ذلك إلا أن يجاب بمنع أن ذلك من التكليف بالمحال الذي أجازه المصنف بل هو من التكليف المحال الذي منعه بعض من أجاز التكليف بالمحال. وفرق ابن التلمساني وغيره بينهما بأنّ التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، والتكليف المحال هو أن يكون راجعاً إلى المأمور كتكليف الغافل، وقد صوّب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم فليتأمل. والبحث الثاني أنا لا نسلم ما ذكر في هذا الدليل من أنه لو ثبت حكم الناسخ في حقهم لأدّى إلى ما تقرّر وإنما يلزم ذلك لو لزم ثبوته بمعنى الامتثال وهو ممنوع لجواز أن يكون بمعنى الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليتأمل.

قوله: **(وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا بمعنى الامتثال)** فيه أمور: الأوّل أن قوله «لا بمعنى الامتثال» قال شيخنا الشهاب: أي طلب الامتثال. والثاني أن السيوطي عبر بقوله الجمهور على أنه لا يثبت في حقه لا بمعنى التأثيم ولا بمعنى القضاء لعدم علمه به. وقيل يثبت بمعنى القضاء كالنائم. وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهي بمعنى قول جمع الجوامع «الامتثال والاستقرار في الذمة» والأولى أوضح وأخصر انتهى. والثالث أن ظاهره أن القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قولهم في القضاء حيث وجب أنه بأمر جديد إلا أن يؤول على معنى

النائم وقت الصلاة وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه فإن لم يتمكن فعلى الخلاف **(أما الزيادة على النص)** كزيادة ركعة أو ركوع أو صفة في رقبة

أنه متعلق به على وجه يصلح لأن يجب معه القضاء بأمر جديد. والرابع أنه ينبغي أن يستثني على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له ﷺ وإن صح إرادة هذا على المختار إذ لا يسع أحداً القول بالاستقرار في الذمة حينئذ كما تقدم. والخامس أن المتبادر من التعبير بالاستقرار في الذمة تصوير المسألة بما إذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغي أن يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجري المختار ومقابله فيما إذا اقتضى الناسخ غير الوجوب أيضاً كالتحريم بعد الإباحة فيثبت أثر التحريم في الذمة كالضمان حيث اقتضاه التحريم وإن لم يثبت الإثم لعدم العلم، وكالإباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم الإتلاف والتضمين به وعلى هذا القياس. والسادس أنه ينبغي جريان المختار ومقابله في غير النسخ كالتخصيص حتى لو نفى الوجوب مثلاً عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير زيد لم ثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار، ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار في الذمة فيجب القضاء فليتأمل. قوله: **(كما في النائم)** قال شيخنا الشهاب: فيه نظر لأنه غير مخاطب ووجوب القضاء بأمر جديد انتهى. وأقول: أما أولاً فيجوز أن يكون التنظير بالنائم من حيث الاستقرار في الجملة وإن اختلفا من وجه آخر. وأما ثانياً فليس في كلام المصنف تحقق المخاطبة هنا على مقابل المختار وقد جوّزنا أن يكون القضاء هنا بأمر جديد كما تقدم. قوله: **(ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه)** فإن قلت: يلزم على هذا تحقق المحذور السابق في دليل المسألة فيما إذا نسخ الوجوب إلى التحريم لأنه يلزمه الإتيان بالفعل ويأثم بتركه لعدم علمه بارتفاع الوجوب لجهله بالناسخ، ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجباً حراماً في وقت واحد في حق شخص واحد، فيجتمع وجوب الشيء الواحد وحرمته في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد وهو محال. قلت لا نسلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وإن قصر في معرفته. غاية الأمر أنه يأثم بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه إلا بالوجوب وإن أثم بتقصيره فليتأمل.

قوله: **(أما الزيادة على النص)** أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع للحكم المزيد عليه وفيه أمران: الأوّل قال الكوراني: ثم التحقيق في هذا المقام أن العلة لكونه نسخاً لما كان رفع الحكم الشرعي، فالحكم بأنّ الزيادة مطلقاً عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم لأن الشافعي لما قال إن مفهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة، فلو جاء نص بوجوب الزكاة على المعلوفة كان ناسخاً لذلك الوجوب قطعاً، والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت محرمة، فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخاً لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعاً. هذا حكم الزيادة، وأما النقص في العبادة مثل إسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بأنّ الخلاف فيه كالخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح أنه ليس بنسخ وقد

علمت الحق هناك وهنا أيضاً لذلك إلا أن في النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخاً. فإن قلت: إذا نسخ الركعتان من الظهر مثلاً يحرم فعلهما فقد ارتفع الوجوب إلى الحرمة فيكون نسخاً. قلت: نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان اللتان نقصتا لا الباقيتان فإن وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الأوّل انتهى. وأقول: ينبغي أن يعلم أن محل النزاع أن الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وأن النقص هل هو ناسخ للمنقوص منه لا في أن واحداً منهما هل هو ناسخ على الإطلاق أو لا، ولهذا قيد الشارح المحقق قول المصنف «فليست بنسخ» بقوله «للمزيد عليه». وقال في شرح قوله «وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها» هل هو نسخ لها فقيد بقوله لها ثم قال: والجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط. وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد أن قرّر كلام ابن الحاجب ما نصه: ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فأقول وبالله التوفيق: قولنا الزيادة هل هي نسخ ليس معناه إلا أنها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول إن رفعت حكماً شرعياً كانت نسخاً أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لأنه ليس كلامنا في أنها هل هي نسخ من حيث هي أو لا، إنما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا، والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر، فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخاً أو لا. هذا حرف المسألة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا أما إذا رفعت المزيد عليه وما إذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى.

ثم قال صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب: ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة على الركعتين ثم وجوبها وذلك التحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب. وخالف أبو الحسين البصري في ذلك وردّ الآمدي رحمه الله هذا الدليل بأنه إنما يصح لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك، بل أمكن أن يكون مستفاداً من دليل آخر، فزيادة ركعة لا تكون ناسخاً. قلت: وهو صحيح فإن الكلام في أن الزيادة هل هي نسخ للمزيد لا في كونها نسخاً لأمر آخر كما نبهنا عليه فيما مضى انتهى. ثم قال: والتغريب إذا زيد على الحدّ كذلك فعند المصنف أنه نسخ لتحريمه لأنه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الإيجاب رافعاً لثابت بدليل شرعي وهو النسخ انتهى. وقال عقبه: ولقائل أن يقول ليس كلامنا إلا أنه هل هو نسخ للمزيد عليه الذي هو الجلدات لا غيره، ثم لا نسلم أن التغريب كان حراماً بالشرع انتهى. لكن قوله «لا نسلم أن التغريب كان حراماً بالشرع» يرد عليه ما بينه الكمال وغيره من أن عمومات تحريم الأذى نحو «لا ضرر ولا ضرار»[1] تثبت حرمته ونحوه بالشرع. وإذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكوراني بقوله «ثم التحقيق في هذا المقام أن العلة لكونه نسخاً لما كان رفع الحكم الشرعي» إلى قوله «وهي حكم شرعي قطعاً» وأنه لا منشأ

(١) رواه ابن ماجة في كتاب الأحكام باب ١٧، الموطأ في كتاب الأقضية حديث ٣١، أحمد في مسنده (٥/٣٢٧).

....

له إلا عدم تحرير محل الخلاف مع الاغترار بإطلاق بعضهم ووجه سقوطه. أما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه، وأما الأوّل فلأنّ النص بوجوب الزكاة في المعلوفة لا حاجة بل لا وجه لجعله من قبيل الزيادة على النص، بل هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لأن عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أفاده النص الأوّل وإن كان بطريق المفهوم، فإذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافياً ورافعاً له وليس زائداً عليه، ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا إنها ليست بنسخ مناقضاً لما قدمه من جواز نسخ المخالفة مع أنه ليس كذلك قطعاً، وكأنه اغتر بما اقتضاه كلام نحو ابن الحاجب من أن هذا أيضاً من محلّ الخلاف بين الشافعية والحنفية.

وأما قوله «إلا أن في النقصان لم يرتفع حكم شرعي» فيرد عليه أنه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاقتصار على البعض نظير ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسلم له الفرق بينهما، وبهذا يظهر أن ما ذكره من السؤال والجواب لا يجديه شيئاً لأنه فرضه في الساقط يبتى الكلام في الباقي فإنه كان يحرم الاقتصار عليه وقد صار جائز الاقتصار عليه، فتفرقته بين الزيادة والنقصان غير تمام فليتأمل فإن قلت: ما بينت أنه محل النزاع يخالفه قول الشارح في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى فإنه صريح في أن المرفوع ترك الزيادة، فالمنسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادّعيتم أنه محل النزاع ويقوّي ذلك قول الشارح عقب قول المصنف للحنفية في قولهم إنها نسخ ولم يقل إنها نسخ للمزيد عليه. قلت: لا تلزم المخالفة لأنه يجوز أن يكون المراد ببيان رفعها للمزيد عليه بيان رفعها لترك الزيادة لأنها إذا رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مثلاً وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط فإذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعاً لتركها فيكون رافعاً لوجوب ركعتين فقط. والأمر الثاني أن الكمال قال: تضمن كلام المختصر أن الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند الحنفية وهو غلط، لأنّ الحنفية ينفون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بأن رفعه نسخ لأنّ النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف في المتن، واعتذار التلويح والحواشي بأنّ سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره إيثاراً للاختصار اعتذار ظاهر انتهى. وقد صرّح بالاستثناء صدر الشريعة في تنقيحه فقال: وذكروا أنها - أي الزيادة - على النص إما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلاً على ركعتين، أو شرط كالأيمان في الكفارة، أو ما يرفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة وهي نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت إذ لا نقول بالمفهوم انتهى. وعبارة التلويح: وأنت خبير بأنه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهي في حكم المستثنى انتهى. ولا يخفى أن الاعتذار عن هذا الإمام بما ذكر إن صح أولى من تغليطه لكن يرد هذا الاعتذار من أصله أن عبارة المختصر وهي ما نصه: وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط

الكفارة كالإيمان أو جلدات في جلد حدّ **(فليست بنسخ)** للمزيد عليه **(خلافاً للحنفية)** في قولهم أنها نسخ **(ومثاره)** أي المحل الذي ثار منه الخلاف ما يقال **(هل رفعت)** أي الزيادة حكماً شرعياً فعندنا لا فليست بنسخ، وعندهم نعم نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضي. قلنا: لا نسلم اقتضاءه تركها والمقتضي للترك غيره وبنوا

أو زيادة برفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى. صريحة كما ترى في أن الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على واحد من المذهبين، لأن الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريباً في كلام المصنف، والحنفية لا يثبتون مفهوم المخالفة، فما معنى الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالنظر للأقوال التي حكاها بعد ذلك لا يلتئم مع هذا الصنيع.

قوله: **(نظراً إلى أن الأمر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى)** قال شيخنا الشهاب: انظر هل في ذلك أي كون الأمر بما دونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة ما مرّ من إنكارهم له ثم إسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز. وقوله «فهي رافعة» أي النص المثبت لها رافع. وقوله «لذلك المقتضي» أي لحكمه انتهى. وأقول: الظاهر أن دلالة الأمر بما دونها على تركها عندهم من قبيل دلالة الالتزام وأنهم يدعون أن الأمر بركعتين مثلاً يستلزم الأمر بترك الثالثة، وعبارة التوضيح لصدر الشريعة في تقرير دليلهم ما نصه: وتقريره أن الزيادة المختلفَ فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط، أما زيادة الجزء فإنها تكون بثلاثة أمور: الأوّل بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحداً، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد. والثاني بالتخيير في ثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين، فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين. والثالث بإيجاب شيء زائد، فالزيادة هنا ترفع أجزاء الأصل، وأما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الأصل والكل حكم شرعي مستفاد من النص انتهى. والظاهر أن مرادهم استفادته من النص بطريق اللزوم فوجوب الشيء الواحد يستلزم حرمة تركه، ووجوب أحد الأمرين يستلزم ترك أحدهما لكن لعلّ المراد هنا الأحد المطلق الشامل لكل منهما لظهور أن وجوب أحد الأمرين إنما يمنع تركهما جميعاً لا ترك أحدهما، ووجوب الشي يستلزم أجزاءه وقد أشار في التلويح إلى جواب هذا الدليل حيث قال في قول التنقيح: «فترفع أجزاء الأصل» ما نصه: قيل معنى الأجزاء امتثال الأمر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء، وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الأصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شي آخر ليس بنسخ لأنه مستند إلى العدم الأصلي فالأولى أن يقال إنه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلاً. وأيضاً قيل إن التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفي الأصلي فلا يكون رفعه نسخاً انتهى. وقوله«فالأولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة» يجاب عنه بما تقدم من قول الجوهر ورد الآمدي

على ذلك أنه لا يعمل بأخبار الآحاد في زيادتها على القران كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»[(١)] وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبي داود وغيره أنه ﷺ قضى بالشاهد

هذا الدليل بأنه إنما يصح لو كان الأمر بالركعتين مقتضياً للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك إلى قوله «قلت وهو صحيح الخ». وأما قول شيخنا أن إسناد الاقتضاء إلى الأمر مجاز فهو مسلم لو كان الاقتضاء على ظاهره لكن الظاهر أنه هنا بمعنى الدلالة فلا يجوز في الإسناد.

قوله: **(في زيادتها على القرآن)** قال شيخنا الشهاب: الظاهر أنهم يقولون إنّ القرآن قطعي الدلالة كالمتن انتهى. أقول: قاعدتهم أنّ كل ما انتفى عنه الاحتمال الناشىء عن دليل يكون قطعياً بخلاف ما قام فيه ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك في مباحث التخصيص.
قوله: **(على الرجلين والرجل والمرأتين)** قال صدر الشريعة في تنقيحه وقوله ﴿فرجل وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] أي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخاً اهـ. قال في التلويح: فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعاً لذلك الوجوب وفيه بحث، لأنّ أصل الاستشهاد ليس بواجب وإنما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان، وهذا على تقدير إفادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين انتهى. وفي الحواشي الخسروية: جوابه أنا سلمنا أن أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعي إذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلاً وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلاً ويريد أن يحلف مكان رجل وامرأتين كما أن أصل النكاح ليس بواجب لكنه إذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى. ولقائل أن يقول: فرق بين مسألة النكاح وما نحن فيه فإنه إنما وجب أن يكون عند الشهود إذا أريد وإن لم يكن أصله واجباً لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بدّ منها، وأما انحصار إثبات الحق في النوعين المذكورين في الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين، وأمكن الجمع بحمل ما في الآية على الإثبات بمحض الشهادة فينحصر في النوعين حتى لا يكفي نحو أربع نسوة ولا رجل وامرأة، وما في الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الأدلة واجب بقدر الإمكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتأمل. وذكر الكمال جواباً عن المختصر بأنّ الآية والحديث لم يتواردا على محلّ واحد إذ الآية تتضمن الإرشاد إلى الاحتياط في الاستشهاد، والحديث في الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى. وفي العضد سؤالاً وجواباً ما شرحه في الحواشي بقوله «تقريره» أي السؤال هب أنّ مجرّد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبته حيث حصر البينة في النوعين رجلين أو رجل وامرأتين وأوجب أنه إذا لم يكن رجلان لزم رجل

---

(١) رواه مسلم في كتاب الحدود حديث ١٢ـ ١٤. البخاري في كتاب تفسير سورة النساء في الترجمة. أبو داود في كتاب الحدود باب ٢٣، الترمذي في كتاب الحدود باب ٨، أحمد في مسنده (٤٧٦/٣).

واليمين بناء على أن المتواتر لا ينسخ بالآحاد (**وإلى المأخذ**) المذكور (**عود الأقوال المفصلة والفروع المبينة**) أي التي بينها العلماء حاكين أن الزيادة فيها نسخ أولاً منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين. ومن الأقوال **المفصلة** أن الزيادة إن غيرت المزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استئنافه كزيادة ركعة في المغرب مثلاً فهي نسخ وإلا كزيادة التغريب في جلد الزنا فلا. ومنها أن الزيادة إن اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين في الصبح فهي نسخ وإلا كزيادة عشرين جلدة في حدّ القذف فلا (**وكذا الخلاف في**) نقص (**جزء العبادة أو شرطها**) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ لها؟ فقيل نعم إلى ذلك الناقص لجوازه أو وجوبه بعد تحريمه. وقال الجمهور من الشافعية: لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط لأنه الذي يترك. وقيل: نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط، ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء. وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقاً. (**خاتمة**) للنسخ (**يتعين الناسخ**) للشيء (**بتأخره**) عنه (**وطريق العلم بتأخره**

وامرأتان فدل على أنه لا بينة في شاهد ويمين وإلا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلاً وامرأتين. وتقرير الجواب أن المنحصر طلب الاستشهاد بمعنى أن اللازم رجلان على تقدير الإمكان، ورجل وامرأتان على تقدير التعذر، فإن منع المفهوم كما هو رأي الحنفية فلا نسخ، وإن سلم المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ [البقرة: ٢٨٢] وقوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ [البقرة: ٢٨٢] سوى أن غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى أن طلب الاستشهاد لم يتعلق إلا بهذين النوعين، وأما أنه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم انتهى. وأقول: كان يمكن إبدال اللازم في قوله «في تقرير الجواب» بمعنى أن اللازم بالمطلوب فيقال بمعنى أن المطلوب ومما يضعف تمسكهم بالآية أن ما هو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقرروا كفاية الرجل والمرأتين في المال مع القدرة على الرجلين فليتأمل.

قوله: (**وإلى المأخذ المذكور**) أي المشار إليه بقوله «ومثاره هل رفعت» وهذا الظرف متعلق بمنته خبراً عن عود أو متعلق بعود والخبر محذوف أي ثابت. وقوله «المفصلة» بصيغة اسم الفاعل. وقوله «المبينة» بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التي بينها العلماء. قوله: (**وكذا الخلاف**) أي ومثل الخلاف في الزيادة الخلاف في النقص، والكاف حرف والجار والمجرور خبر مقدم أو اسم مضاف لاسم الإشارة في محل رفع على الخبرية، «وفي نقص» متعلق بالمبتدإ وهو الخلاف. قوله: (**نعم إلى ذلك الناقص**) أي نعم هو نسخ لها إلى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى العدول، ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه. قوله: (**وقيل نقص الجزء الخ**) شروع في نظير الأقوال المفصلة في مسألة الزيادة.

الإجماع) بأن يجمعوا على أنه متأخر لما قام عندهم على تأخره **(أو قوله ﷺ هذا ناسخ)** لذلك **(أو)** هذا **(بعد ذاك أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه)** كحديث مسلم «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»[1] **(أو النص على خلاف الأول)** أي أن يذكر الشيء على خلاف ما ذكره فيه أولاً **(أو قول الراوي هذا سابق)** على ذاك فيكون ذاك متأخراً **(ولا أثر لموافقة أحد النصين للأصل)** أي البراءة الأصلية في أن يكون متأخراً عن المخالف لها خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أنّ الأصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق. قلنا: لا يلزم ذلك لجواز العكس **(وثبوت إحدى الآيتين في المصحف)** بعد الأخرى أي لا أثر له في تأخر نزولها خلافاً لمن زعمه نظراً إلى أنّ الأصل موافقة الوضع للنزول. قلنا: لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم في آيتي عدة الوفاة **(وتأخر إسلام الراوي)** أي لا أثر له في تأخر مرويه عما رواه متقدّم الإسلام عليه خلافاً لمن زعم ذلك نظراً إلى أنه الظاهر. قلنا: لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس **(وقوله)** أي الراوي **(هذا ناسخ)** أي لا أثر بقوله في ثبوت النسخ به خلافاً لمن زعمه نظراً إلى أنه لعدالته لا يقول ذلك إلا إذا ثبت عنده. قلنا: ثبوته عنده يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه **(لا الناسخ)** أي لا قول

خاتمة للنسخ. قوله: **(أي أن يذكر الشي على خلاف ما ذكره فيه أوّلاً)** فيه أمور: الأوّل أن المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضي المنافاة حتى يصح النسخ كأن يقول في شي إنه مباح ثم يقول فيه إنه حرام وإلا فمطلق الخلاف لا يقتضي المنافاة المصححة للنسخ فإنه يشمل ما لو قال في شيء إنه جائز ثم قال فيه إنه واجب مثلاً فإنّ الوجوب خلاف الجواز مع أنه لا ينسخ لإمكان الجمع بينهما لأن الجواز يصدق بالوجوب. والثاني أن وجه كون النص على الخلاف طريقاً للعلم أن وصفه في الزمن الثاني بخلاف ما وصف به في الزمن الأوّل يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثاني عن مشروعية الوصف الأوّل وإلا لم يصح وصفه به في الزمن الثاني. والثالث أن المراد النص على خلاف الأوّل من غير تعرّض في هذا النص للأوّل فيغاير ما قبله من قوله أو قوله كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه وإلا فهو مشتمل على النص على خلاف الأوّل، ويجوز جعله شاملاً له ولا يرد أن شرط عطف العام على الخاص الواو لأن عطف هذا ليس على ما قبله بل على قوله الإجماع. والرابع أن تقدير المتن أو النص على حكم للشيء خلاف الحكم الأول له أي الذي وصفه به قبل ذلك. قوله: **(أو قول الراوي هذا سابق)** قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتي بأن هذا أقرب إلى التحقيق لأن العادة أن دعوى السبق لا تكون عادة إلا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطىء وقد لا يقول بها غير الراوي. قوله: **(قلنا لا يلزم ذلك)** قد يجاب بأنه يكفي أن ذلك هو

---

(١) رواه مالك في الموطأ في كتاب الضحايا حديث ٨.

الراوي هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم نعلم ناسخه فإن له أثراً في تعيين الناسخ (**خلافاً لزاعميها**) أي زاعمي الآثار لما عدا الأخير وقد تقدم بيان ذلك كله والله الموفق للصواب.

الظاهر والنسخ يكفي فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد إلا أن يمنع أن ذلك هو الظاهر. قوله: (**بعد الأخرى**) إن قلت: من أين يستفاد هذا التقدير قلت: من قرينة الحال لأنّ ثبوت إحدى الآيتين في المصحف أمر معلوم، بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة في مجرّد الأخبار بذلك فيعلم قطعاً أن المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الأخرى. قوله: (**لما علم أنه منسوخ**) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغي أن يكون قوله هذا ناسخ لكذا بالتنكير كذلك فليتأمل.

الكتاب الثاني

في السنّـــــة

(وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله) ومنها تقريره لأنه كف عن الإنكار والكف فعل كما

الكتاب الثاني

في السنّـــــة

قوله: (وهي أقوال محمد ﷺ وأفعاله) فيه أمران: الأول أن ظاهره أن مسمى السنة المجموع المتناول لسائر الأقوال والأفعال وغيرهما مما قرّروه، وهذا نظير ما قدمه من جعل مسمى القرآن المجموع الشامل لسائر أجزائه، وظاهر أنها أيضاً كالقرآن تطلق على المفهوم الكلي الصادق بكل قول أو فعل أو غيره، وعبارة التلويح الآتية ظاهرة في هذا ويترجح الأول بكونه ظاهر العبارة وموافقته لما تقدم في الكتاب وإن أمكن الحمل على الثاني بجعل الإضافة في أقواله وأفعاله للجنس. والثاني أنه سواء جعلنا مسماها المجموع أو المفهوم الكلي فهو أحد معانيها اصطلاحاً حاولها معنى آخر يعلم مما تقدم في المقدمات في تقسيم الحكم وقد صرّح به المصنف وغيره هنا. قال في شرح المنهاج ما نصه: السنة في اللغة الطريقة والسيرة، وفي الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجحاً ليس معه المنع من النقيض. وتطلق السنة على ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير اهـ. واستثناؤه القرآن يقوم مقامه إضافة المتن الأقوال والأفعال، وأورد الزركشي أنه كان ينبغي زيادة همه عليه الصلاة والسلام، وأجاب شيخ الإسلام بدخوله في الأفعال أي لأنه فعل قلبي وهذا يقتضي دخول الأفعال القلبية كالمقصود، وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالاً حقيقة ولكنها قد تعدّ أفعالاً، وأجاب العراقي بأنّ الهمّ خفي فلا يطلع عليه إلا بقول أو بفعل فيكون الاستدلال بأحدهما فلا يحتاج إلى زيادته انتهى. وفيه نظر أما أولاً فلا نسلم الحصر في قوله «فلا يطلع عليه إلا بقول أو فعل» بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ إنما هو به. وإما ثانياً فالاطلاع عليه بأحدهما والاستدلال بأحدهما لا يمنع كونه من أفراد السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغي زيادته، وأدخل شيخ الإسلام أيضاً في الأفعال صفاته، وفي صدق الأفعال بها كالسنة

تقدم وقد تقدم مباحث الأقوال التي تشرك السنة فيها الكتاب من الأمر والنهي وغيرهما، والكلام هنا في غير ذلك ولتوقف حجية السنة على عصمة النبي ﷺ بدأ بها ذاكراً جميع الأنبياء لزيادة الفائدة فقال (الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون لا يصدر عنهم ذنب

نظر. وزاد بعضهم الإشارة وهي من جملة الأفعال فلا ترد. فإن قلت: كان يمكن الاقتصار على الأفعال لشمولها الأقوال لأنها أفعال اللسان كما أن الهمّ فعل القلب قلت: إنما ذكرها لئلا يتوهم خروجها لعدم تبادرها عرفاً من الأفعال. فإن قلت: نحو الهم لا يتبادر أيضاً من الأفعال. قلت: قد تجعل مقابلة الأفعال للأقوال قرينة على أن المراد بها ما عدا الأقوال فتتناول نحو الهم.

قوله: (الأنبياء معصومون) قال في المواقف: وهي أي العصمة عندنا أي على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنباً. وعند الحكماء أي بناء على ما ذهبوا إليه من الأقوال بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور إلى أن قال: وقال قوم تكون ـ أي العصمة ـ خاصة في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه. ثم أبطل هذا القول بأمور منها أن امتناع صدور الذنب ينافي التكليف بتركه إذ لا تكليف بما يمتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار مع انعقاد الإجماع عليه، وبذلك يظهر إشكال قول شيخ الإسلام وأحسن ما قيل إنها أي العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور، وذلك لأنّ هذا قول الحكماء مخالف لقولنا لبنائه على أصولهم لكن جزم به صاحب الطوالع من غير عزوله إلى أحد. وله أن يجيب بمنع أن هذا إنما ينبني على أصلهم من الإيجاب والاستعداد لجواز أن يقال إنها ملكة بمحض خلق الله تعالى تمنع بطريق جري العادة الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها، ويوافق ذلك ما سيأتي في العدالة من أنها ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة لكن ينشأ من هنا إشكال وذلك لاتفاقهم على ثبوت العدالة لآحاد الأمة وأنها لا تختص بالأنبياء، وحينئذ يلزم ثبوت العصمة لآحاد الأمة عن الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة، فأما أن يبطل تعريف العدالة بما سيأتي أو تخصيص العصمة بالأنبياء اللهمّ إلا أن يراد بالملكة هنا ما يمنع أبداً بخلافه في العدالة إذ قد يحصل في وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم، وقد يدعي أن العصمة كذلك بدليل اختلافهم في حصولها قبل النبوة إلا أن يجاب إرادة ما يمنع أبداً بعد حصوله. وقد يرد عليه قضية الملكين إلا أن يراد أنها تمنع أبداً ما دامت حاصلة، وما صدر عن الملكين إنما صدر بعد سلبها إذ لا مانع من أن الله تعالى لم يخلق تلك الملكة ثم يسلبها. لا يقال إذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبيّ أو ملك لأنا نقول: يجوز أن تجري عادته بأنه لا يسلبها إلا مع الإعلام بذلك فما لم يحصل الإعلام لا يحتمل عادة سلبها. وفي مسايرة الكمال بن الهمام: والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية انتهى. وفي تحريره: وهي أي العصمة عدم قدرة المعصية أو

....

خلق مانع منها غير ملجىء أي بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتريدي: العصمة لا تزيل المحنة. قال صاحب الهداية: معناه أنها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشرّ مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتداء انتهى.

وقد ذكر القرافي في شرح المحصول التعريف الأول مع بسط استشكاله والجواب عنه حيث قال: فإن قلتم إن معناها ـ أي العصمة ـ أنهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذي بلغوا أو ماتوا قرب بلوغهم من غير أن يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذي ذكرتموه في حقهم مع أنهم ليسوا معصومين، وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبائر وليسوا بمعصومين، فلا يكفي في العصمة أن معناها عدم صدور المعصية بل لا بدّ من تحرير في هذا المقام وهو أنا نقول: قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى، والمعاصي مستحيلة على الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى الأمّة المحمدية يعني مجموعها، وأفراد الأمة كل واحد منهم قد استحال منه صدور المعاصي التي لم تقدر عليه فاشترك الجميع في امتناع صدور النقائص عنهم، ويقول أهل العرف من العصمة أن لا تجد وكل واحد من هذه المواطن له ضابط. أما تقديس الله تعالى وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور: أحدها أنه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معلل بشيء. وثانيها أنه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لأجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجباً لأجل الخبر. وأما عصمة الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة فالاستحالة في حقهم والعصمة من باب واحد وهو أن معناها إخبار الله تعالى النفساني واللساني عن جعلهم كذلك، واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وإرادته له فتكون العصمة واستحالة المعصية عليهم نشأت عن أربعة أمور: العلم والخبر النفساني واللساني والإرادة. وفي حق الله تعالى عن أربعة أمور غير أن الإرادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لأنه مستحيل لذاته، والإرادة لا تدخل إلا في الممكنات. ودخلت الإرادة في عصمة الملائكة والأنبياء ومجموع الأمة لأنه من باب الممكنات عقلاً وليس ذلك لذواتهم كما في حق الله تعالى إلى أن قال: قال المازري في شرح البرهان: الأنبياء كالبشر يجوز عليهم ما يجوز على البشر إلا ما دلت المعجزة على نفيه أو قالوا هم إن هذا لا يجوز علينا فيمتنع حينئذ، وأما عصمة الصحابة وآحاد الأمة الذين لم يصدر عنهم معاصٍ خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط: العلم والإرادة والخبر النفساني لأنه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء «كل عالم مخبر عن معلومه» وليس في حقهم خبر لساني أي لم ينزل نص من الله تعالى في أن فلاناً لا يصدر عنه كذا من المعاصي فبهذا القدر الذي هو الكلام اللساني امتازت الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة.

وأما أصل الامتناع فمشترك بل ما من أحد إلا وقد عصمه من معصية، وليس أحد من

ولو صغيرة سهواً) أي لا يصدر عنهم ذنب أصلاً لا كبيرة ولا صغيرة لا عمداً ولا سهواً

خلق الله جمع بين جميع المعاصي بحيث لا تبقى معصية متصورة إلا وقد وقع فيها فيحصل له في عصمته الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها فيمتاز الامتناع في حق الله تعالى بأنه لذاته وتعذر الإرادة فيه، وتمتاز عصمة الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ومجموع الأمة بالخبر اللساني، ويبقى الخبر النفساني والعلم والإرادة مشترك بين عصمة الملائكة والأنبياء وآحاد الناس، ويكون العلم والخبر النفساني مشتركاً بين المواطن كلها في الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره، فهذا تلخيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به، فمتى قلنا الأنبياء معصومون نريد الخبر اللساني بالنصوص السمعية، ومتى قلنا إن فلاناً عصم من كذا نريد به معنى آخر وهي الأمور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذا تلخيص محل النزاع. والنزاع حينئذ إنما هو هل ورد في الشرائع ما يقتضي ذلك الامتناع عليهم أم لا، والاستفتاء يحقق ذلك. هذا ما ذكره القرافي بحروفه ولا يخفى ما فيه فإن الفرق بين عصمة الأنبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين في عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللساني في الأنبياء وعدم وروده في غيرهم كما هو حاصل كلامه في غاية البعد والضعف. ولما نقل الأصفهاني في شرح المحصول حاصله عن بعضهم قال: ومساق هذا الكلام ظاهر بأن النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر، ويستحيل أن يكون المعنى بالعصمة النصوص. كذا في النسخة الواقعة لي منه، وقد يشكل على هذا التعريف اعتبار المصنف الملكة في العدالة مع القطع بأن العصمة أعلى، فكيف تعتبر الملكة في الأدنى ولا تعتبر في الأعلى فليتأمل.

قوله: (لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهواً الخ) فيه أمران: الأول قال في المواقف وشرحه: أجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى إلى الخلائق، وفي جوازه صدوره أي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف، فمنعه الأستاذ أبو إسحق وكثير من الأئمة الأعلام وجوزه القاضي أبو بكر. وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهو إما كفر أو غيره من المعاصي. أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوّة وبعدها ولا خلاف لأحد منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب، وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر، بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبيّ علم الله أنه يكفر بعد نبوته. وجوز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك، وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر وكل منهما إما أن يصدر عمداً وإما أن يصدر سهواً. أما الكبائر عمداً فمنعه الجمهور إلا الحشوية والأكثرون من المانعين على امتناعه سمعاً. وقالت المعتزلة بناء على أصولهم عقلاً، وأما سهواً أو على سبيل التأويل الخطىء فجوزه الأكثرون والمختار خلافه. وأما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً بين

....

أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الخسة وهي ما يلحق فاعلها بالأراذل والسفل كسرقة لقمة فإنه لا يجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً، والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظيره. وقال الجاحظ: يجوز أن يصدر عنهم صغائر الخسة سهواً بشرط أن ينبهوا فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الأشاعرة وهذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوّة، أما قبله فقال الجمهور أي أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة: لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة. وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها. ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وإن لم يكن ذنباً لهم كعهر الأمهات أي كونها زانيات والفجور في الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر. وقالت الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل. انتهى باختصار وإسقاط الأدلة. ثم قالا: لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً وجوه الخ. ومنه يتضح محل الخلاف والوفاق، وفيه تصريح بأنس الأكثرين على جواز الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً أيضاً خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما، وذلك مما يعكر على قول الكمال أنه ينبغي حمل ما ذكره العضد في شرح المختصر من إطلاق جواز الصغائر نقلاً عن الأكثرين على السهو، فإن تصريحه في المواقف نقل جواز الصغائر عمداً عن الجمهور صريح في إرادته الإطلاق بما في شرح المختصر. نعم ما ذكراه في الكبائر عمداً من أن الأكثرين من المانعين على الامتناع سمعاً وأن المعتزلة قالوا عقلاً، يخالفه قول البرهان لإمام الحرمين وممن نقله وأقره القرافي والأصفهاني في شرحيهما على المحصول ما نصه: فأما الفواحش الموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر، فالذي ذهب إليه طبقات الخلق استحالة وقوعها من الأنبياء عقلاً وصار إليه جماهير أئمتنا.

وقال القاضي رحمه الله: هي ممتنعة ولكن مدرك امتناعها السمع ومستندها الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع الفواحش من الأنبياء، ولو رددنا إلى العقل لم يكن في العقل ما يحيل ذلك فإن الذي يتميز به النبي مدلول المعجزة ومتعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمعجزة بنفيها وإثباتها. ثم قال: والمختار عندنا ما ذكره القاضي رحمه الله تعالى اهـ. ولم يتعرض صاحب المواقف وشرحه كما ترى لبيان أن جواز الصغائر عمداً الذي نقلاه عن الجمهور عقلي أو سمعي وقد صرح في البرهان بأنه عقلي حيث قال: والذي صار إليه أئمة الحق أنه لا يمتنع صدورها أي الصغائر من الرسول عليه الصلاة والسلام عقلاً وترددوا في المتلقى من السمع في ذلك، والذي ذهب إليه الأكثرون أنها لا تقع انتهى. ولا لبيان أن جواز صدور الكذب سهواً عند القاضي فيما دل المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله عقلي أو سمعي، وقياس جواز ذلك فيما ذكر جوازه في غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر أن ينبهوا على الصواب فوراً، ولا يخفى أن نفي الصدور الذي عبر به المصنف أقرب إلى كون

....

الامتناع سمعياً وكلامه ظاهر في التعريف الأوّل للعصمة وفي كون الامتناع سمعياً، فقوله «لا يصدر الخ» في موضع التفسير لقوله «معصومون». فإن قلت: ما اعتمده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهواً يشكل عليه ما وقع له عليه الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية، فإن التسليم من ركعتين منها عمداً حرام إذ هو قطع للفرض وقطعه حرام بل اختلف الأئمة في حرمة قطع النفل وقد وقع منه ذلك سهواً فقد وقع الذنب سهواً. قلت: يمكن أن يجاب بأن محل الكلام حيث لا يترتب على الوقوع سهواً تشريع، أما ما يترتب عليه ذلك فيجوز. ثم رأيت شيخ الإسلام في شرح اللب عقب قوله «الأنبياء معصومون حتى من صغيرة سهواً» قال ما نصه: فإن قلت يشكل بأنه ﷺ سها في صلاته حيث نسي فصلى الظهر خمساً وسلم في الظهر أو العصر من ركعتين وتكلم قلت: لا إشكال على قول الأكثرين الآتي ويدل له خبر البخاري «إني أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني» وأما على القول المذكور فيجاب بأن المنع من السهو معناه المنع من استدامته لا من ابتدائه، وبأن محله القول مطلقاً وفي الفعل إذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور لأنه ﷺ بعث لبيان الشرعيات. ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك ثم قال: إن السهو في الفعل في حقه ﷺ غير مضاد للمعجزة ولا قادح في التصديق انتهى. ما ذكره شيخ الإسلام. ولقائل أن يقول: يرد على قوله «وبأن محله القول مطلقاً» ما تقدم من أنه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتكلم وذلك لأن السلام قول يحرم تعمده قبل فراغ الصلاة لقطعه لها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام، ولأنه لما سلم سهواً لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهواً حراماً لحرمة تعمد الكلام في الصلاة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام، فينبغي أن يجعل القول كالفعل في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتب عليه تشريع فليتأمل.

والأمرُ الثاني أن المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوّة والسكوت عما قبلها، وقد تقدم بيان حكم ما قبلها في عبارة المواقف وشرحه بقولهما «وهذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوّة أم قبله فقال الجمهور الخ» ومن جملة ذلك نقلهما عن الروافض أنه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل. وفي الشفاء للقاضي عياض ما نصه: فصل. وقد اختلف في عصمتهم من المعاصي قبل النبوّة فمنعها قوم وجوزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب، فكيف والمسألة تصورها كالممتنع فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع. وقد اختلف الناس في حال نبينا ﷺ قبل أن يوحى إليه هل كان متبعاً لشرع من قبله أم لا؛ فقال جماعة لم يكن متبعاً لشيء وهذا قول الجمهور فالمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ إذ الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأوامر والنواهي وتقرر الشريعة. ثم قال: وقالت فرقة إنه كان عاملاً بشرع من قبله. ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا،

(وفاقاً للأستاذ) أبي إسحق الإسفراييني (و) أبي الفتح (الشهرستاني و) القاضي (عياش والشيخ الإمام) والد المصنف لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر عنهم ذنب. والأكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهواً إلا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها وتفرّع على عصمة نبينا منهم ما ذكره بقوله (فإذا لا يقر محمد ﷺ أحداً على باطل وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) بأن علم به (مطلقاً وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار) بناء على سقوط الإنكار عليه (وقيل إلا الكافر) بناء على أنه غير مكلف بالفروع (ولو)

وأطال في بيان ذلك انتهى. فقد صحح عصمتهم قبل النبوّة لكنه عبر بالعيب والريب وكأنه للاحتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع في حقه ولم يقم دليل واضح عليه، ثم أشار إلى إشكال تصوّر المسألة بأن المعصية فرع الشرع إذ ما لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع في حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوّة على ما قرّره من الخلاف بما فيه لكن تعبيره بقوله «والمسألة تصورها كالممتنع يقتضي إمكانها» فيحتمل أن التعبير بذلك مراعاة للقول بأنه كان مكلفاً بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوّة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا لعدمه، وتعرض غيره لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض. وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوّة مبني على أنهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه أن الله عصمهم مما علم أنه يكون معصية في شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ.

قوله: (أحداً) يدخل فيه غير المكلف وهو الظاهر لأن الباطل قبيح شرعاً وإن صدر من غير المكلف، ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وإن لم يأثم به، ولأنه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد أن المكروه وخلاف الأولى كذلك. قوله: (على باطل) أي من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب. وأقول: هو إنما يأتي إذا لم يفرق بين ما هنا وما سيأتي في قول المصنف «وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ» ولا حامل على التقرير أما على تقدير الفرق بينهما فيجب تخصيص ما هنا بالفعل ليصبح الإطلاق الشامل لما إذا كان الفعل فعل من يغريه الإنكار وستقف على ما في ذلك، ولا يخفى أنه كان ينبغي أن يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الأولى وقضية ما يأتي في قوله دليل الجواز دخولهما لكن قد ينافي ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج إلا أن يفسر الحرج بما يعم لوم المكروه وخلاف الأولى فليتأمل. قوله: (وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل فعل غير المكلف وهو الظاهر، فسكوته عليه دليل الجواز لغيره. وهل هو دليل عدم الكراهة أو خلاف الأولى أيضاً محل نظر ولا يبعد أنه كذلك. قوله: (وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار) قال شيخنا الشهاب: تضعيف هذا قد يخالف ما سيأتي من أن المخبر بمسمع من النبي ﷺ صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى. ما قاله شيخنا. ومثل الشارح هناك الحامل على التقرير بما إذا كان المخبر ممن يعاند

كان (منافقاً) لأنه كافر في الباطن (وقيل إلا الكافر غير المنافق) لأن المنافق تجري عليه أحكام المسلمين في الظاهر (دليل الجواز للفاعل) أي رفع الحرج عنه لأن سكوته ﷺ على الفعل تقرير له (وكذا لغيره) أي غير الفاعل (خلافاً للقاضي) أبي بكر الباقلاني قال: لأن السكوت ليس بخطاب حتى يعم. وأجيب بأنه كالخطاب فيعم (وفعله) ﷺ(غير محرم للعصمة وغير مكروه للندرة) بضم النون بضبط المصنف أي لندرة وقوع المكروه من المتقي من أمته فكيف منه وخلاف

النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار قال: ولا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً اهـ. وأقول: ستسمع هناك جواب هذا الإشكال وما يتعلق به.

قوله: (دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الإباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضاً؟ قال السبكي: لا أستحضر فيه نقلاً ثم مال إلى الإباحة لأنه لا يجوز الإقدام على فعل إلا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الإباحة. وذكر الزركشي أن أبا نصر القشيري ذكر المسألة في كتابه الأصول وحكي الوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح الحمل على الإباحة لأنها الأصل. ثم قد يفهم من الإباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الأولى ويدخلان في الباطل لكن قول الشارح «أي رفع الحرج» يقتضي شمولها لهما إلا أن يراد بالحرج ما يشمل اللوم على المكروه وخلاف الأولى لكنه خلاف الظاهر. واعلم أن الكلام فيما علم اطلاعه عليه ﷺ، أما ما فعل في عصره ولم يعلم اطلاعه عليه ففيه قولان للشافعي كما حكاه الأستاذ أبو إسحق. قوله: (وفعله الخ) فيه أمور: الأوّل أن انتفاء الحرمة عن فعله قد علم مما سبق لكنه صرح به هنا لتحرير انقسامه إلى الأقسام الآتية دون الحرمة والكراهة أيضاً. الثاني أن المراد بفعله الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة إليه وإلا فهذا يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم إلى ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى، وحينئذ فقوله الآتي «أو كان مخصصاً به» لا يدخل فيه ما اختص به من المحرمات. الثالث أن لقائل أن يقول: كان الأولى والأفيد أن يعبر بما يشمل غير الفعل أيضاً كالقول والظن لانتفاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصدر عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى. فإن قيل: إنما اقتصر على الفعل لأنه ذكر هذا توطئة لتقسيمه إلى الأقسام الآتية. قلنا: هذا إنما يظهر بعد تسليم عدم جريان الأقسام المذكورة في غير الفعل وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره مما ذكر إلى الأقسام المذكورة على ثبوت كل منها لكل واحد من أفراد ذلك المفهوم، وكلاهما في محل المنع على أن تقسيم الفعل إليها لا يتوقف على تخصيص التوطئة إذ لو عمم فيها ثم قال «وما كان من أفعاله جبلياً الخ» حصل المطلوب والاختصار إنما يطلب حيث لا تفوت به زيادة الفائدة. ويمكن أن يقال: إن في ذكر الفعل تنبيهاً على غيره لظهور عموم العصمة فتركه اختصاراً وقصد الكون التوطئة بقدر الموطأ له.

قوله: (وغير مكروه للندرة) فيه بحثان: الأوّل أن لقائل أن يقول: كان ينبغي الاستدلال

الأولى مثل المكروه أو مندرج فيه **(وما كان)** من أفعاله **(جبلياً)** كالقيام والقعود والأكل والشرب **(أو بياناً)** كقطعه السارق من الكوع بياناً لمحل القطع في آية السرقة. قال المصنف: رُوى بإسناد

على انتفاء الكراهة أيضاً بالعصمة كأن يقول «وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة» فإن الظاهر عصمته عن الوقوع في الكراهة أيضاً وما فعله مما يكره في حقنا فغير مكروه منه لأنه قصد به بيان الجواز، بل قد يجب فعله إذا توقف البيان عليه. وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين أنه أفضل في حقه من التثليث للبيان. فإن قلت: إنما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرام لأنها المذكورة فيما سبق. قلت: هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضاً. ويمكن أن يجاب بأن وجه التخصيص في المحلين عدم تصريح الأئمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح المنهاج «والمكروه يندر وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وإمام المرسلين» والذي نراه أنه لا يصدر منه وأنه من جملة ما عصم عنه اهـ. فقوله «والذي نراه الخ» مشعر بأنه غير منصوص. والثاني إن استدلاله بالندرة لا يفيد مطلوبه إذ ندرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم الوقوع منه، بل غاية ما يدل عليه أندرية الوقوع منه. ويمكن أن يجاب بوجهين: الأول أن الندرة محمولة على كاملها بناء على أن الشيء إذا أطلق انصرف إلى فرده الكامل كما صرح بذلك غير واحد، ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الأمة وزيادته عليهم في كل كمال شاركوه في أصله فإذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية الندرة كان منتفياً عنه رأساً إذ ما بعد غاية الندرة إلا الانتفاء رأساً. والحاصل أن الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد وهي أن الشيء إذا أطلق انصرف إلى فرده الكامل، ولعل مرادهم أنه قد يكون كذلك، أو ما لم يقم دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تكرها لوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام وزيادته على جميع الأمة ومثل ذلك شائع واقع. والثاني أن «أل» في قوله «للندرة» للعموم أخذاً مما تقدم أن «أل» للعموم ما لم يتحقق عهد، ومعلوم أن لا عهد هنا فيفيد ثبوت سائر أفراد الندرة للتقي من أمته وما بعد سائر أفرادها إلا العدم رأساً والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متميز على سائر أمته وزائد على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله، فإذا ثبت لهم سائر الندرة ثبت له العدم رأساً. فإن قلت: لم لم يحمل الشارح قوله «للندرة» على معنى لندرة وقوعه منه ليوافق قوله «للعصمة» في أن كلاً متعلق به؟ قلت لوجهين: الأول أن الحمل على ما ذكر لا يفيد المطلوب لأن الحكم بندرة وقوعه منه يقتضي ووقعه منه قليلاً، والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقاً. لا يقال بل يقع منه قليلاً للتشريع لأنا نقول: ليس الكلام في ذلك لأنه حينئذ غير مكروه بل قد يكون واجباً، وإنما الكلام في قووعه منه مع كونه مكروهاً في حقه بحيث يوصف بمخالفة النهي. والثاني أن ما ذكره هو الموافق لمراد المصنف كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج.

قوله: **(وما كان جبلياً)** أي محضاً بدليل ما يأتي. قوله: **(وغيره)** أي غير البيان وهو الجبلي

حسن أنه ﷺ قطع سارقاً من المفصل **(أو مخصصاً به)** كزيادة في النكاح على أربعة نسوة **(فواضح)** أن البيان دليل في حقنا وغيره لسنا متعبدين به **(وفيما تردد)** من فعله **(بين الجبلي والشرعي كالحج راكباً تردد)** ناشىء من القولين في تعارض الأصل. والظاهر يحتمل أن يلحق بالجبلي لأن الأصل عدم التشريع فلا يستحب لنا، ويحتمل أن يلحق بالشرعي لأن النبي ﷺ بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا **(وما سواه)** أي سوى ما ذكر من فعله **(إن علمت صفته)** من وجوب أو ندب أو إباحة **(فأمته مثله)** في ذلك **(في الأصح)** عبادة كان أو لا. وقيل مثله في العبادة فقط، وقيل لا مطلقاً بل يكون كمجهول الصفة وسيأتي **(وتعلم)** صفة فعله **(بنص)** عليها كقوله هذا واجب مثلاً **(وتسوية بمعلوم الجهة)** كقوله هذا الفعل مساوٍ لكذا في حكمه المعلوم **(ووقوعه بياناً أو امتثالاً لدال على وجوب أو ندب أو إباحة)** فيكون حكمه حكم المبين أو الممتثل

وما كان مخصصاً به لسنا متعبدين به، فإن قلت: يرد عليه أن ظاهره أنه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي مع أنه قيل بندبه وبه جزم الزركشي فقال: أما الجبلي فللندب لاستحباب التأسي به وأن المخصص به مد يتعبد به كالضحى فإن وجوبها مختص به مع ندبها لنا قلت: أما الأول فيمكن الجواب عنه باحتمال أن المراد بندبه أنه يثاب على قصد التأسي به لا على نفس الفعل الذي الكلام فيه. وأما الثاني فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الإسلام من أن المراد بكونه لسنا متعبدين به أنا لسنا متعبدين به على الوجه الذي تعبد هو به وإلا فقد نتعبد به نحن على وجه آخر كالضحى والمشاورة فإنه تعبد بهما على وجه الوجوب، وتعبدنا بهما على وجه الندب انتهى. وبأن المراد أنا لسنا متعبدين به من حيث فعله وباعتباره بمعنى أن فعله لا يكون سبباً لتعبدنا به فلا ينافي تعلق التعبد باعتبار غير الفعل كالقول ففعله للضحى على وجه الوجوب لم يؤثر في تعبدنا بالضحى لكنه أمرنا بها بالقول فتعبدنا بها باعتبار قوله لا باعتبار فعله الذي الكلام فيه. قوله: **(وفيما تردد بين الجبلي والشرعي)** أي بأن كانت الجبلة مقتضية في نفسها لكنه وقع متعلقاً بعبادة بأن وقع فيها أو في وسيلتها كالركوب في الحج والذهاب إلى العيد في طريق والرجوع في أخرى، فالركوب في نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على أن الإتيان به لمجرد الجبلة أو لكونه مطلوباً في هذه العبادة؟ قوله: **(تردد)** لم يرجح شيئاً ورجح فقهاء الشافعية في بعض جزئيات القاعدة ما يقتضي الإلحاق بالشرعي. قوله: **(بمعلوم الجهة)** أي جهة حكمه هل هو الوجوب أو غيره.

قوله: **(ووقوعه بياناً أو امتثالاً)** فيه أمور: الأوّل أن صورة البيان أن لا يعلم صفة المأمور به فيفعله ﷺ لتعلم صفته كأن يطوف بعد إيجاب الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بياناً للواجب. فإن قلت: وجوب الطواف معلوم من الأمر به، فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بياناً لذلك الأمر؟ قلت: فائدته وجوب الصفة التي وقعت ككونه سبعاً والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره، وأيضاً فيصح الاستناد في الوجوب إلى هذا البيان

فيكون دليلاً آخر للوجوب. وصورة الامتثال أن يكون المأمور به معلوماً لكن يأتي به لامتثال الأمر به كما لو تصدق بدرهم امتثالاً لإيجاب التصدق فيعلم وجوبه من وقوعه امتثالاً وإلا فهو في حد نفسه لا تعلم صفته. ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته من الأمر أيضاً التأكيد في ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الأمر والفعل ودفع توهم توقف أجزاء المأمور به على بعض الوجوه. والثاني أنه لا إشكال في عطف الامتثال على البيان وإن حصل بكل منهما الآخر، فلا يقال إن عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك لأن كلاً منهما وإن كان أعم في نفسه من الآخر إلا أنه أريد به هنا ما يباين الآخر لأنه وقع علة للوقوع والتقدير ووقوعه لأجل البيان أو لأجل الامتثال، والبيان الذي الوقوع لأجله والامتثال الذي الوقوع لأجله متباينان. والثالث قال الكوراني: فإن قلت قد ذكر المصنف البيان ما وجه صحته لأن الأقسام متباينة فلا يصدق أحد الأقسام على الآخر؟ قلت: أراد بالبيان الأول بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى: ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ ومثل قوله «خذوا عني مناسككم»[١] بعد قوله ﴿ولله على الناس حج البيت﴾ وبالثاني أراد بيان فعل لم يسبقه إجمال كما إذا شرب قائماً وقال الشرب قائماً مباح، وقال الطلاق في الحيض حرام. والشراح لما أرادوا توجيه كلام المصنف ولم يهتدوا إلى ما ذكرناه قال بعضهم: الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم. وقال الآخر: البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين، ومن حيث التشريع واجب مطلقاً، ولم يدر أنه إذا كان واجباً مطلقاً لم يعلم به صفة الفعل من الندب والإباحة وكلام المصنف صريح في ذلك انتهى.

وأقول: أراد بالبعض الأول المحقق المحلي وعدم اهتدائه لما ذكره الكوراني هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن السفساف إذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكوراني. أما أولاً فلأنه لا يطابق كلام المصنف بل هو صريح في معاكسته، وذلك لأن كلام المصنف مصرح بفرض المبين معلوم الصفة ودالاً عليها، ألا ترى قوله «لدال على وجوب أو ندب أو إباحة» فإنه نص في فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير معلوم الصفة في نفسه ولا دالاً عليها، ألا ترى أنه صرح بأن صفته تعلم بوقوعه بياناً لدال على الصفة وكلام الكوراني على العكس من ذلك كما تصرح به أمثلته، ألا ترى أنه جعل في المثال الأوّل المبين هو الشرب قائماً ومعلوم أنه ليس فيه بيان صفته والبيان قوله الشرب قائماً مباح، ومعلوم أن فيه التصريح بالصفة وهي الإباحة، وجعل في المثال البيان قوله الطلاق في الحيض فصرح فيه بالصفة وهي الحرمة، فظهر أن ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرحت به عبارة المصنف. وأيضاً فالمصنف فرض الكلام فيما إذا كان البيان فعلاً والكوراني فرضه فيما إذا كان قولاً، وإن أمكن أن يدعي أن حكم القول

(١) رواه النسائي في كتاب المناسك باب ٢٢٠. أحمد في مسنده (٣/٣١٨، ٣٦٦).

حكم الفعل أو أن المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول. وأما ثانياً فلأنه لا وجه للتخصيص الذي ذكره ولا داعي إليه بل الداعي إلى التعميم قائم إذ الحكم في الأول لا يتقيد ببيان المجمل، وكذا في الثاني مع إمكان التعميم فيهما واندفاع الإشكال بما قاله المحقق فهو أولى لزيادة فائدته وسلامته من التخصيص مع داعي التعميم. وأما ما يلزم عليه من رجوع الضمير في «وتعلم للصفة المضافة إلى الفعل لا بقيده» فهو أمر معهود سائغ كما نبهوا عليه ومنهم السيد في حواشي العضد في مبحث الدلالة، ومنهم الكمال وشيخ الإسلام في حاشيتيهما في مبحث الإعادة فلا محذور فيه، فالعجب مع ذلك من تبجح الكوراني بجوابه، وأعجب من ذلك تمثيله لبيان المجمل بقطع يد السارق، وما أسرع نسيانه لما تقدم قريباً في المتن من أنه لا إجمال في آية السرقة.

وأراد بالبعض الثاني العلامة البدر الزركشي وعبارته: واعلم أن قوله «بياناً» أي يكون حكمه حينئذ في حقنا حكم المبين، وحاصله أن فعله إذا كان بياناً كان له جهتان من حيث البيان هو تابع لما بينه، ومن حيث التشريع واجب مطلقاً واتباع التأسي له إنما هو في الأولى، وأما الثانية فكالجبلي فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلي في الوضوح أي لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية، وبهذا اندفع إشكال في كلامه حيث قال: وما سواه أي ما سوى ما هو بيان أو جبلي أو تخصيص، ثم قسمه إلى بيان أو امتثال فجعل قسم الشيء قسيمه انتهى. ولا يخفى ما فيه من التصريح بأن للبيان اعتبارين كونه تشريعاً وكونه بياناً، وأن حكمه بالاعتبار الأول الوجوب عليه مطلقاً، وبالاعتبار الثاني حكم المبين من وجوب أو غيره، وأن كلام المصنف هنا مبني على الاعتبار الثاني الذي هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبني على الاعتبار الأول الذي حكمه الوجوب مطلقاً، فالاعتبار الذي هو مبنى كلام المصنف عنده منشأ لعلم الصفة والاعتبار الذي حكمه الوجوب مطلقاً ليس مبني له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه، فقول الكوراني «ولم يدر الخ» من التخليط الواضح لأن عدم علم الصفة إذا كان واجباً مطلقاً لا ينافي كلام المصنف لأنه ليس مبنياً على اعتبار الوجوب مطلقاً بل على الاعتبار الآخر كما تقرر، فظهر أنه لا منشأ لقوله «ولم يدر الخ» إلا عدم الدراية. نعم بقي شيء آخر في كلام الزركشي وهو أنه إن أراد توزيع الاعتبارين بمعنى أن اعتبار الوجوب مطلقاً بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة إلينا، فيتجه عليه أنه لا وجه للوجوب مطلقاً بالنسبة إليه عليه السلام أيضاً. وإن أراد عدم التوزيع وأن الاعتبارين بالنسبة إليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بياناً واجباً مطلقاً من حيث كونه تشريعاً وحكمه حكم المبين من حيث كونه بياناً له فيتجه عليه أن ذلك بتقدير تمامه لا حاجة إليه، بل يجوز أن يجعل القدر الذي يحصل به البيان واجباً مطلقاً بكل اعتبار، وما زاد عليه له حكم المبين كما هو في حقنا مطلقاً فينبغي أن يحمل كلامه في الوجهين على أن ما يحصل به البيان واجب مطلقاً من غير تفصيل،

ولا إشكال في ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لأن الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم (**ويخص الوجوب**) عن غيره (**إماراته كالصلاة بالأذان**) لأنه ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء (**وكونه**) أي الفعل (**ممنوعاً**) منه (**لو لم يجب كالختان والحد**) لأن كلاً منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل كما في سجود السهو وسجود التلاوة في الصلاة (**و**) يخص (**الندب**) عن غيره (**مجرد قصد القربة**) عن قيد الوجوب (**وهو**) أي

وما زاد له حكم المبين بالنسبة إليه عليه الصلاة والسلام كما في حق غيره. وظاهر أن هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول وإلا فلا وجه لوجوب فعله مطلقاً فليتأمل. قوله: (**ويخص الوجوب إماراته**) قد يقال لا فائدة في هذا الإخبار إذ من المعلوم الواضح أن أمارات الشيء تخصه ويمكن أن يجاب[1].

قوله: (**كالصلاة بالأذان**) يجوز إجراؤه على ظاهره من أن الإمارة الصلاة بالأذان إذ لا إشكال في صحة جعل الصلاة بالأذان أمارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالأذان مع وجوبها، ويجوز حمله على أن المراد أن الأذان للصلاة أمارة على وجوبها. قوله: (**بخلاف ما لا يؤذن لها الخ**) قال شيخنا الشهاب: العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه إذا الأمارة مختصة بالنوع لا بكل فرد، فقوله «بخلاف» فيه نظر إلا أن يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اهـ. وأقول: لا ضرورة إلى ما اعتذر به عن نظره. أما أولاً فلأنه يجوز أن يقال إن عدم الأذان أمارة عدم الوجوب أصالة كما أن الأذان أمارة الوجوب أصالة فلا ينافي عروض الوجوب بالنذر، أو يقال إنه ـ أعني عدم الأذان ـ يدل على عدم الوجوب إلا لدليل كما في النذر على قياس ما يقرّره الشارح في الأمارة التي بعد هذه، وعلى التقديرين فلا يرد أنّ العلامة لا يلزم من عدمها العدم لأن ذلك في العلامة من حيث هي وإلا ففي خصوص بعض الأفراد قد يلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكروه في العلة بناء على أنها بمعنى المعرف من أنه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتأمل. وأما ثانياً فالاعتراض إنما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز أنها بطريق الوضع بأن ثبت باستقراء الشريعة أن ما لا يؤذن لها مندوب فجعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدلّ دليل على خلافه. قوله: (**وكونه ممنوعاً منه لو لم يجب**) هذا لا ينافي ما يقع في عبارة الفقهاء من أن ما كان ممنوعاً منه إذا جاز صدق بالواجب لأنه قد لا يكون واجباً للمعارض كما سنذكره الآن فكأنهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب إلى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الأمارة. قوله: (**وقد يتخلف الوجوب عن هذه الأمارة لدليل**) إشارة إلى أن حاصل الأمارة كونه ممنوعاً منه لو لم يجب بلا معارض، وهذا كلام محقق لا غبار عليه. قوله: (**وقيل للندب**) لم يقل

---

(١) هنا بياض بالأصل.

الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وإن جهلت) صفته (فللوجوب) في حقه وحقنا لأنه الأحوط (وقيل للندب) لأنه المتحقق بعد الطلب (وقيل للإباحة) لأن الأصل عدم الطلب (وقيل بالوقف في الكل) لتعارض أو جهة (و) قيل بالوقف (في الأولين) فقط (مطلقاً) لأنهما الغالب من فعل النبي ﷺ (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (إن ظهر قصد القربة) وإلا فللإباحة. وعلى غير هذا القول سواء ظهر

الشارح فيه وفيما بعده في حقه وحقنا كما قال في الذي قبله، وكأنه لعدم تصريحهم بذلك، وكلام الكمال في تقرير الدليل في هذا وما بعده فيه إشارة إلى أن المراد الندب والإباحة في حقنا فقط، ويؤيده قول الشارح في القول الخامس لأنه الغالب من فعله ﷺ فتأمله.

قوله: (وقيل فيهما أن ظهر قصد القربة وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أم لا) قد يقال ما ظهر فيه قصد القربة من معلوم الصفة لما تقدّم من أن مجرّد قصد القربة من أمارات الندب والكلام هنا في مجهول الصفة، فكيف منه ما ظهر فيه قصد القربة؟ وكيف يقال بالوجوب أو الإباحة مع جعل ظهور قصد القربة من أمارات الندب فإن حمله على الوجوب أو الإباحة مع ظهور قصد القربة ينافي كون قصد القربة من أمارات الندب. ويمكن أن يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالإباحة بأنه لم يصرّح بالتعميم إلى ما ظهر فيه قصد القربة وغيره، وإنما فهم ذلك من جمع قوله مع القول المفصل مع عدم إرادة التعميم، وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرّد قصد القربة من أمارات الندب، ولا إشكال في الحمل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الحمل عند عدم ذلك لجواز أنهم عرفوا من حال الشارع أنه عند ظهور مجرد قصد القربة عنه يريد الندب دون الوجوب وإن كان قصد التقرب في الواجب في غاية المناسبة إن لم يكن أنسب منه بالمندوب، وبأنه يخالف في كون ظهور قصد القربة من أمارات الندب. وعن القائل بالإباحة أيضاً بأن مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل، أو من كون قصد القربة من أمارات الندب ما إذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما إذا علم كونه بالبيان، أو احتمل كلا الأمرين. وأما ما عساه أن يجاب به من أن الذي تقدّم أنه من أمارات الندب هو مجرّد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرّد وفرق ظاهر بينهما، فقد ينظر فيه بأن قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم إلا أن يراد بقصد القربة بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم القيد وفيه أيضاً نظر، لأن المراد بمجرّد قصد القربة أن لا توجد أمارة الوجوب، وحينئذ فلا بدّ هنا أيضاً من هذا القيد وإلا فلا معنى للوقف في الكل أو بعضه اللهم إلا أن يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القربة من أمارات الندب، ولو صح أن المراد بمجرّد قصد القربة قصد القربة على وجه ينتفي معه الوجوب وبقصد القربة قصدها على وجه يحتمل الوجوب ارتفع الإشكال رأساً فليتأمل.

قصد القربة أم لا ومجامعة القربة للإباحة بأن يقصد بفعل المباح بيان الجواز للأمة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف. وقوله إن ظهر عدل إليه عن قوله إن لم يظهر الذي هو سهو

قوله: (فيثاب على هذا القصد) قال شيخنا الشهاب: هذا القصد هو القربة فالقربة هي القصد على هذا، وظاهر أوّل الكلام أن القربة هي نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينهما مخالفة وأوّل الكلام هو الظاهر انتهى. وأقول: قد يوجه ما هنا من أن الثواب على القصد بأن الفرض أن الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا يتصوّر الثواب إلا على قصده بخلاف ما يكون في نفسه مطلوباً فإن الثواب عليه كقصده، وقد يمنع أن ظاهر أوّل الكلام أن القربة نفس الفعل لأنه مبنيّ على أن القربة بمعنى المتقرّب به وهو ممنوع لجواز أنه بمعنى التقرّب، فمعنى قصد القربة قصد التقرّب بالفعل وهذا لا يقتضي أنه قربة بل هو صادق بكونه في نفسه مباحاً فليتأمل. قوله: (الذي هو سهو) أقول: وجه كونه سهواً أنه لا يناسب المقيد لأن عدم ظهور قصد القربة يبعد الوجوب والندب فكيف يقيد به الوقف فيهما؟ ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة لهما بناء على أنه لا يلزم من عدم ظهور ذلك انتفاؤه في الواقع، فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لإخراجه بذلك التقييد. وقد يقال لم يقصد بذلك التقييد إخراجه بل الإشارة إلى ثبوت الحكم له بالأولى بخلاف ما لو قيد بظهور قصد القربة إذ لا يفهم منه عدم ظهوره. وما لو ترك التقييد رأساً فإنه يتوهم منه الاختصاص بأحد القسمين، وحينئذ فلا سهو اللهم إلا أن يكون التقييد بالظهور لمطابقة مذهب هذا القائل فليتأمل.

قول المصنف والشارح «وإذا تعارض القول والفعل أي تخالفا ودل دليل على تكرّر مقتضى القول» إلى قوله «لدلالة الفعل على الجواز المستمر» أقول فيه أمور: أحدها سكت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب إنهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي عنه كغيره إن شرط معارضة الفعل للقول المذكور أن يدلّ الدليل على تكرار، وأما على إطلاق المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بأن الفعل يدل على الجواز المستمر فلم أر فيه شيئاً، فيحتمل الحكم بتعارضهما أخذاً بظاهر هذا التوجيه، ويحتمل خلافه فليراجع. ثانيها فسر التعارض بالتخالف الأعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التمانع لأمور: منها أنه لو أريد به التقابل المذكور صار قوله «ودل دليل على تكرر مقتضى القول» مستدركاً لأغناء ما قبله عنه إذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى إلا إذا دل الدليل على ما ذكر، ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الآتي وإن كان خاصاً بنا فلا معارضة إذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة. ثالثها ظاهر المتن والشرح أن التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل، سواء أكان الفعل متقدّماً أو متأخراً، وهو مع إشكاله فإن الفعل لا عموم فيه. وغاية ما فيه إطلاق وهو لا يكفي في معارضة العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما، وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله «لدلالة الفعل على الجواز

....

المستمر» فهو مشكل. ولم دل الفعل على الجواز المستمر دون القول مخالف لما قيد به المصنف معارضة الفعل للقول فيما إذا كان الفعل متقدّماً في غير هذا الكتاب كشرح المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بأن يدلّ دليل على تكرير الفعل بخلاف ما إذا كان الفعل متأخراً فإنه وإن لم يدلّ دليل على تكريره نسخ عموم القول المتقدم.

قال العضد في هذا القسم الذي بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصاً به ﷺ بعد أن قال: إما إذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسي الأمة به ينقسم إلى أربعة أقسام وفي كل قسم فالقول إما أن يختص به أولاً أو بالأمة أو يشملهما، وعلى التقديرات فإما أن يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال ما نصه: القسم الأوّل أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسٍ، وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة: أحدها أن يكون القول مختصاً به فإن تأخر القول مثل أن يفعل فعلاً ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض، لأن القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضي إذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل إذ لا حكم للفعل في المستقبل لأن الفرض عدم التكرار وإن تقدّم القول مثل أن يقول «لا يجوز لي الفعل في وقت كذا» ثم يفعله فيه كان ناسخاً لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وأنه جائز عندنا، فتجوّزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوّزونه. وإن جهل الحال فالمصنف لم يتعرّض له لأنه يذكر في نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه انتهى. فانظر تصريحه عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانتفاء النسخ. ثم قال: القسم الثاني أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسي الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث: أحدها أن يكون القول خاصاً به فلا معارضة في حق الأمة بحال، وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم، فإن جهل التاريخ فمذاهب إلى أن قال: ثالثها وهو المختار التوقف الخ انتهى. فصرح ههنا في حقه عليه الصلاة والسلام بنسخ المتأخر منهما للمتقدم لكونه فرض الكلام فيما دل دليل على التكرار. ثم قال: القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به، والقول فيه الاحتمالات الثلاث، فإن كان خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً، وإن كان خاصاً به أو عاماً له وللأمة فلا تعارض في الأمة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم. وأما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة، والمختار الوقف انتهى. فصرح هنا بنسخ المتأخر منهما في حقه عليه الصلاة والسلام إذا كان القول خاصاً به أو عاماً له وللأمة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار. ثم قال: القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات. فإن كان خاصاً به فلا تعارض في حق الأمة، وأما في حقه فإن تأخر القول فلا تعارض وإن تقدم فالفعل ناسخ في حقه، وإن جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر، فإنه لا تعارض مع تقدم الفعل فنأخذ بمقتضى القول حكماً

كما رأيتهما في خطه مشطوباً على الثاني منهما ملحقاً بدله الأول (وإذا تعارض القول

بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى.

قال المولى التفتازاني: قوله «وفيه نظر اختيار الوقف وإن لم يكن صريحاً في المتن لكنه معلوم من قوله «فالثلاثة» إشارة إلى ما سبق. واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الأوّل ظاهر الورود لاشتراكهما في عدم تكرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى. والحاصل أن كلام العضد مصرّح فيما إذا كان القول خاصاً به عليه الصلاة والسلام بأنه إن دل دليل على تكرر الفعل كان المتأخر من القول والفعل ناسخاً للمتقدم وإلا فإن تقدم القول كان الفعل ناسخاً له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ، وإنه لو جهل المتقدم ففي الشق الأوّل المختار الوقف. وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو إلى الحكم بتقديم الفعل حتى لا يتعارضا ويلزم النسخ. وقال المصنف في شرح المنهاج: قوله «قولاً متقدماً» هذا هو الحال الأوّل وجملة القول فيه أنه عليه الصلاة والسلام إذا فعل فعلاً وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فإنه يكون ناسخاً للقول المتقدم عليه، سواء كان ذلك القول عاماً كقوله مثلاً صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم إنا نراه أفطر فيه وقام الدليل على اتباعه فيه، أم كان خاصاً به أم خاصاً بنا انتهى. ثم قال: فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه، فإن لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه، وإن دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً يشمله ويشمل أمته فيكون ناسخاً للفعل المتقدم كما إذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره. ثم قال: لا يجب علينا صومه إلى أن قال: وإما أن يكون خاصاً به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فلا تعارض بالنسبة إلى الأمة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الأوّل عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى. فانظر تفرقته بين تقدم القول وتقدم الفعل حيث صرح في الأوّل بنسخ الفعل له ولم يقيده بأن يدل دليل على تكرره، وقد ينظر فيه بأنه إن أراد نسخ الفعل له مطلقاً فلا يخفى إشكاله لأن ما لا يقتضي التكرار كيف يكون ناسخاً مطلقاً أو نسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط، فمثل هذا لا ينبغي أن يكون نسخاً بل تخصيصاً. وفي الثاني بنسخ القول له وقيده أعني الفعل بما ذكر وصرح بأنه إذا لم يوجد هذا القول لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد، ولم أطبق الشراح والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه؟ فليتأمل. رابعها لم اعتبر المصنف في غير هذا الكتاب كالعضد وغيره ممن ذكر دلالة الدليل على تكرر الفعل إذا كان متقدماً ولم يعتبروا ذلك فيه إذا كان متأخراً، فإنه إن دل على الجواز المستمر فليدل عليه مطلقاً ولا حاجة إلى اعتبار الدلالة على تكريره إذا كان متقدماً.

وأما ما اقتضاه صنيعهم هذا من دلالته عليه إذا كان متأخراً وعدم دلالته عليه إذا كان

والفعل) أي تخالفاً (ودل دليلٌ على تكرر مقتضى القول فإن كان) القول (خاصاً به) ﷺ كأن

متقدماً فهو مشكل محتاج إلى البيان. وأيضاً فحيث كان الفعل لا عموم فيه ولهذا جزم في المختصر والمنهاج بأن الفعلين لا يتعارضان لأنه يجوز أن يكون الفعل في وقت واجباً وفي وقت بخلافه، وكانت دلالته على الجواز المستمر ليست وضعية فهلا جعل مخصصاً للقول العام تقدم عليه أو تأخر لا ناسخاً أو منسوخاً لأن شرط النسخ أن لا يمكن الجمع وهو هنا ممكن بجعله من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم أو للجواز المستمر. لا يقال جعله مخصصاً للقول العام المتقدم باطل لأن فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع لأنا نقول: هذا مسلم في تأخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لا في تأخره عن وقت الخطاب فقط. وقد يجاب بأن الفعل لا عموم له لكنه إذا تأخرنا في القول فينسخه بخلاف ما إذا تقدم لأن صدور القول بعده ينحط على ما عداه، ويرد عليه أن عدم عمومه يقتضي أن لا ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصصه، فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا الطريق في هذا الكتاب، فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد. خامسها أنه قد ينظر في قول الشارح وذلك ظاهر في تأخر الفعل إذ لا يخفى أن المراد أن الفعل حينئذ ناسخ للقول بالنسبة لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما أنه إذا تقدم الفعل كان القول ناسخاً لما عدا عام الإفطار وأن كونه ناسخاً للقول كذلك إنما يظهر بملاحظة دلالته على الجواز المستمر وإلا فلا وجه لكونه ناسخاً لما بعده. فدعوى الظهور في تأخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستمر مع احتياج المتأخر أيضاً إلى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج إلى التوجيه ثم إن النسخ في تقدم الفعل بالنسبة لما عدا عام الإفطار إذ لا يتصوّر بالنسبة إليه كما لا يخفى. سادسها أنه قد ينظر في قوله الدلالة الفعل على الجواز المستمر بأنه لم دل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستمر مع أنّ كلاً منهما ليس فيه صيغة عموم حتى انتفى النسخ في التأخر دون التقدّم فيما إذا لم يدل دليل على تكرر القول كما سيأتي. سابعها أنه أطلق المتأخر في قوله «فالمتأخر ناسخ» فشمل المتراخي وغيره وقد قال في المحصول: أما القسم الأوّل وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له، إما أن يحصل عقيبه أو متراخياً عنه، فإن كان متعقباً فإما أن يكون القول متناولاً له خاصة إلى أن قال: لا يجوز أن يتناوله خاصة، إلا على قول من يجوّز نسخ الشيء قبل حضور وقته.

قال القرافي: هذا البحث من الإمام يرد عليه في حد النسخ بعد هذا لأنه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه عقيبه فيكون ذلك الشرط في الحد باطلاً مع أن هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون هذا نقضاً على الجميع، وتكون هذه الفتوى باطلة إن صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى. وقال الأصفهاني: واعترض عليه بأن شرط النسخ التراخي على ما سيأتي وهذا الشرط مفقود هنا. وجوابه أنا نقول: المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه ﷺ من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ، أو نقول: إنما

قال يجب علي صوم عاشوراء في كل سنة وأفطر فيه في سنة بعد القول أو قبله **(فالمتأخر)** من القول أو الفعل بأن علم **(ناسخ)** للمتقدم منهما في حقه وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله «ودل الخ» عما لم يدل فلا

احترزنا بالتراخي في باب النسخ عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فيشترط في المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرجه عن بعض الأزمنة، وذلك أعم من أن يكون وارداً عقيبه أو متراخياً عنه، أو نقول: هذا القسم داخل في التقسيم غير داخل في الوجود انتهى. فإن اعتمدنا الجواب الثاني فلا إشكال وإلا حمل التأخر على التراخي.

قول الشارح «واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه» أقول فيه أمران: الأول حاصل هذه الحالة أنه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل. أما الأول فقد صرح به بقوله «عما لم يدل»، وأما الثاني فلما تقدم من أنه لم يعتبر في الفعل دلالة الدليل على التكرار، وقد علمت أن الذي ذكره العضد في هذه الحالة أنه إن تأخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد. نعم العضد صور النسخ عند تأخر الفعل بما إذا وقع الفعل في الوقت الذي عينه القول، ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى. والنسخ حينئذ واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام في مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب علي صوم عاشوراء ثم أفطر فيه في سنة، ولا يبعد أن العضد يوافق فيه على عدم النسخ فليتأمل. الثاني قال شيخنا الشهاب: قوله «فلا نسخ حينئذ لكن في تأخر الفعل» هذا ظاهر إذا جاء الفعل بعد العمل بمقتضى القول، أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون ناسخاً خصوصاً إن قيد القول بوقت معين كأن قال يجب علي صوم عاشوراء في هذا العام ثم أفطر فيه، فلا إشكال في كون الفعل ناسخاً. وقوله «دون تقدمه» انظر لم لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصصاً للفعل؟ انتهى. أي لأن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول في حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره.

وأقول: أما قوله «أما إذا جاء قبل العمل فينبغي أن يكون نسخاً» ففيه نظر، والمسألة شبيهة بالعام والخاص فإن الفعل في حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به، والقول لم يدل دليل على تكرر مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص، وقد تقدّم في المسألة السابقة قبيل المطلق والمقيد أنه لو تأخر العام عن الخاص مطلقاً أي سواء تأخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تأخر عن وقت العمل به أيضاً كان الخاص مخصصاً للعام ولم يكن العام ناسخاً له. وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لأن الفعل الذي هو بمنزلة العام تأخر عن القول الذي هو بمنزلة الخاص. نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله «خصوصاً إن قيل القول بوقت معين» أي وحصل الفعل في ذلك الوقت كما في المثال الذي ذكره لا مطلقاً كما

نسخ حينئذ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر

لو كان الفطر قبل العام الذي عينه القول أو بعده. وأما قوله «وقوله دون تقدمه انظر لم لم يجعلوا القول في هذه الحالة مخصصاً للفعل» فله اتجاه على طريقة الشارح كالمتن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون في حكم العام والقول في حكم الخاص لعدم الدليل على تكرر مقتضاه، ويمكن أن يجاب عنه بأن هذا نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لأن القول هنا تأخر عن الفعل الذي هو نفس العمل، وقد تقدم في المسألة المذكورة أنه لو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخاً له لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، لكن الذي تقرر هناك أنه ينسخه بالنسبة إلى ما تعارض فيه، وحينئذ فالقول هنا إن دل على شيء معين كما لو أفطر يوم عاشوراء في سنة ثم قال يجب علي صوم عاشوراء في سنة كذا يعني سنة معينة أخرى، كان النسخ بالنسبة لتلك السنة المعينة وإلا كأن قال بعد الفطر يجب علي صوم عاشوراء فهل يحمل على مرة لأنه لا يدل على التكرار فتكفيه المرة فيكون القول ناسخاً للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر، والحمل على المرة غير بعيد. وأما نسخه للفعل مطلقاً فمشكل لأنه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار، ولو صح نسخة للفعل مطلقاً لزم كونه محمولاً على العموم فيلزم كونه منسوخاً لفعل في العكس مع أنه ليس كذلك كما صرح به الشارح.

فإن قلت: يرد على هذا الجواب منع أن ما نحن فيه نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق أنه يلزم على التخصيص تأخير البيان عن وقت الحاجة هناك، ولا يلزم ذلك هنا لأن البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وإن لم نطلع عليه فيجوز أن يحمل القول المتأخر عن التخصيص لتقدم البيان له على القول المتأخر. قلت: الظاهر المتبادر من تأخر قوله عن فعله أن وصول حكم القول إليه متأخر عن وصول حكم الفعل إليه لأنه لا يؤخر بيان الشرع وإن خصه لأن في بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به في ذلك الحكم. فالحاصل أن تأخر القول عن الفعل من قبيل تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام ومقتضاه النسخ، وتأخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تأخر العام عن وقت العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتأمل. الثالث إذا انتفى النسخ في تأخر الفعل كما قاله فإن دل القول على شيء معين أن قال «يجب علي صوم عاشوراء سنة كذا» ثم أفطر في غيرها، فظاهر أن الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستمر يخص بغير تلك السنة، وإن لم يدل على معين كأن قال «يجب علي صوم عاشوراء» ثم أفطره في بعض السنين فهل يحمل القول على مرة واحدة لأنه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكفيه المرة الواحدة والزيادة عليها لا حد له وتخصيص ما زاد بحد معين تحكم، وأما حمله على جميع المرات فلا يصح لاقتضائه النسخ والغرض انتفاؤه كما تقرّر فليتأمل.

(فإن جهل) المتأخر من القوْل والفعل **(فثالثها)** أي الأقوال **(الأصح الوقف)** عن أن يرجح أحدهما على الآخر في حقه إلى تبين التأريخ لاستوائهما في احتمال تقدم كل منهما على الآخر. وقيل يرجح القول لأنه أقوى دلالة من الفعل لوصفه لها والفعل إنما يدل بقرينة

قوله: **(فإن جهل فثالثها الأصح الوقف)** لا يخفى أن ذلك مفروض فيما إذا دل دليل على تكرر مقتضى القول، وأما إذا لم يدل دليل على ذلك فينبغي ترجيح الوقف أيضاً لأنه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص وتقدّم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقرر فليتأمل. قوله: **(والفعل إنما يدل بقرينة)** قال شيخنا الشهاب: وهي العصمة. وأقول: فيه نظر واضح إذ لا وجه لانحصار القرينة في العصمة بل العصمة ليست قرينة لأن المراد بالقرينة ما يبين المراد بالفعل والعصمة ليست كذلك، وإنما هي دليل على أن الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول عليه بالقرينة. قول الشارح إلى آخر ما تقدّم فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: لم يرد به ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرر مقتضى القول لأن قوله الآتي «وفي الأمة المتأخر ناسخ» يأبى ذلك من حيث العموم. أقول: لا حاجة لذلك لأن المتن هنا مبني على الفرض السابق من دلالة الدليل على تكرر مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور. والثاني أنّ من جملة ما تقدّم قوله «في كل سنة» إشارة إلى التقييد بأن يدل دليل على تكرر مقتضى القول فيخرج بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصر على قوله «يجب عليكم صوم عاشوراء» فيجري فيه نظير ما تقدّم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ إن تأخر الفعل بخلاف ما لو تقدمّ لما تقدّم بيانه، وهذا ظاهر إذا علم المتأخر كما هو فرض المسألة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتي في قسم زيادة قوله «في كل سنة» أو يتوقف لأنه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم في كلام الشارح فيما إذا كان القول خاصاً به ﷺ فلم يتعين النسخ ففي تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل فيه نظر، والثاني أقرب وأوجه.

قول المصنف «وفي الأمة المتأخر ناسخ» أقول: قيدوا ذلك بقيدين: أحدهما أن يدل الدليل على التأسي به وهذا صرح به في المتن. والثاني أن يدل دليل على تكرار الفعل إذا تقدّم لكن هذا لا يحتاج إليه على ما صرح به الشارح وبنى عليه كلام المصنف في هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وإنما يحتاج إليه على طريق العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا. قال العضد: القسم الثاني أن يدل الدليل على تكرار أي تكرار الفعل وعلى وجوب تأسي الأمة به وفيه الاحتمالات الثلاث إلى أن قال: ثانيها أن يكون ـ أي القول ـ خاصاً بالأمة فلا تعارض في حقه بحال، وأما في حق الأمة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر الخ. انتهى. وذكر نحوه المصنف في شرح المنهاج وزاد حيث قال: فإذا كان القول متأخراً عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه، فإن لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض، وإن دل على

وقيل يرجح الفعل لأنه أقوىٰ في البيان بدليل أنه يبين به القول ولا تعارض في حقنا حيث دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا (وإن كان) القول (خاصاً بنا) كأن قال يجب عليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (فلا معارضة فيه) أي في حقه ﷺ بين القول والفعل لعدم تناول القول له. (وفي الأمة المتأخر) منهما بأن علم (ناسخ) للمتقدم (إن دل دليل على التأسي) به في الفعل. (فإن جهل التاريخ فثالثها الأصح يعمل بالقول)

وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر إما أن يكون عاماً إلى أن قال: وإما أن يكون خاصاً بنا كقوله «لا يجب عليكم صيامه» فلا تعارض أيضاً في حقه ﷺ، وأما نحن فيرتفع عنا التكليف به. ثم إن ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصاً مبيناً لعدم الوجوب، وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص في اللفظ العام إلى أن يبقى واحد، وإن ورد بعد صدور الفعل كان ناسخاً لفعلنا المتقدّم ولا يكون تخصيصاً لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. واعلم أن هذا التفصيل إنما يأتي إذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالإتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين إذا قلنا المخاطب داخل في عموم خطابه أو علينا معاشر الناس، وأما إذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص أصلاً، بل يتعين حمله على النسخ مطلقاً الخ انتهى. وعلى هذا فقوله هنا «وفي الأمة المتأخر ناسخ» محله في تأخر الفعل وكذا في تأخر القول إن كان وروده بعد صدور الفعل، وكذا قبله إن كان دليل الاتباع قطعي التناول فليتأمل. لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل لأنّ الفرض أنه لم يوجد إلا مجرد فعل، والتوقيت إنما يتصوّر في قول مبين للوقت. وقوله «وأما إذا كانت قطعية الخ» لا يقال عليه النسخ حينئذ مبني على التعارض مع أن القطعي لا يعارضه الظني لأنا نقول: أما أوّلاً فالتعارض في هذا المقام بمعنى التخالف كما فسره به الشارح وهو متحقق. وأما ثانياً فالتعارض المنفي بين القطعي والظني هو التعارض في الواقع، وأما بحسب الظاهر فهو متحقق وهو كافٍ هنا. وأما ثالثاً فالقطعية هنا قطعية التناول وإن كان الثبوت ظنياً فتأمله.

قوله: (إن دل دليل على التأسي به) إن قلت: لم قيد التأسي به هنا وفيما يأتي بدلالة الدليل على التأسي ولم يقيد بذلك فيما سبق في قوله وما سواه إن علمت صفته فأمته مثله فإنه يفيد ثبوت التأسي، وإن لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولاستدلالهم كما في الورقات وغيره بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ [الأحزاب: ٢١] إذ لو دل دليل خاص لم يحتج للاستدلال بذلك. قلت: وجه ذلك أن الكلام هنا فيما إذا ثبت حكم في حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل يخالفه فلا يترك ما ثبت في حقنا ويثبت تأسينا به إلا بدليل، والكلام هناك حيث لم يثبت في حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تأسينا به لعدم المعارض فيه في حقنا. نعم يبقى الإشكال في قول الشارح السابق «ولا تعارض في حقنا» حيث

وقيل بالفعل وقيل بالوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم. وإنما اختلف التصحيح

دل دليل على تأسينا به في الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم إلا أن يجاب بأنّ عدم التعارض في حقنا ليس قطعياً لاحتمال ثبوت حكم القول في حقنا أيضاً وإن لم يتناولنا لأن خروجنا منه ليس إلا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتيج لدليل التأسي فليتأمل. قول المصنف «فثالثها الأصح يعمل بالقول» فيه أمران: الأوّل أن لقائل أن يقول: إن كان وجه ذلك ما تقدم من أنه أقوى فيتجه عليه أن الفرض أنه دل دليل على التأسي ولا يدل على التأسي إلا القول فمع الفعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بأنه أقوى. ويجاب بأنا لا نسلم انحصار الدال على التأسي في القول، بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كما لو أفطر في المثال يوم عاشوراء أو أفطر الناس معه ولم ينكر عليهم، ولو سلم فقد يكون القول الدال على التأسي عاماً يمكن تخصيصه فلا يقاوم النص الذي هو المعارض. وقضية ذلك أنه لو دل على التأسي نص لم يكن الأصح العمل بالقول. والثاني أن هذا التصحيح مسلم في هذا الفرض وهو زيادة في كل سنة في تصوير القول، وأما إذا سقط ذلك فيتجه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه.

قول الشارح «وإنما اختلف التصحيح الخ» أقول: لا يخفى إشكال هذا التوجيه من جهة أن الترجيح إنما يكون بدليل ومجرّد احتياجنا للعلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلاً مرجحاً مع التعارض مع أن هذا التوجيه لا يقتضي ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الأمرين من القول ومقتضى الفعل اللهم إلا أن يقال: ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم في خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقاً. لا يقال ومن جهة أن نفي الضرورة إلى الترجيح فيما يتعلق بالنبي عليه الصلاة والسلام كلياً ممنوع، بل قد تدعو الضرورة إليه كما لو دل دليل على تأسينا بفعله إذ التأسي حينئذ متوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ، فإن كان الناسخ الفعل ثبت التأسي أو القول ارتفع به التأسي لأنا نقول: لا نسلم أن دلالة الدليل على التأسي به ضرورة تدعو إلى الترجيح في حقه لأن غاية الأمر التعارض في حقنا مع كفاية الترجيح في حقنا كما في القسم الآتي على أن هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر، لأنّ الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متأخراً إنما ينسخ الفعل بالنسبة إليه لا بالنسبة إلينا أيضاً فليتأمل. والجواب أن الترجيح هنا لم يقع إلا بدليل وهو كون القول أقوى لأنه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فإن له محامل، وإنما يفهم منه في بعض الأحوال بقرينة ولأنه أعم دلالة لأنه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس، والفعل يختص بالموجود المحسوس، ولأن دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار، ولأن العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل في حق الأمة فقط ويبقى في حقه، والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لأنه مختص بالأمة وقد بطل حكمه في حقهم، والجمع بينهما ولو بوجه أولى من إبطال أحدهما بالكلية لكن لما احتجنا إلى الترجيح للتعبد عملنا بهذا الدليل الذي هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحتج

في المسألتين كما في المختصر لأنا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به بخلاف ما يتعلق بالنبي ﷺ إذ لا ضرورة إلى الترجيح فيه وإن رجح الآمدي تقدم القول فيه أيضاً وإن لم يدل دليل على التأسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (**وإن كان**) القول (**عاماً لناوله**) كأن قال يجب علي وعليكم صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (**فتقدم الفعل أو القول وللأمة كما مرّ**) من أن المتأخر من القول والفعل بأن علم متقدم على الآخر بأن ينسخه في حقه ﷺ وكذا في حقنا إن دل دليل على تأسينا به في الفعل وإلا فلا تعارض في حقنا وإن جهل المتأخر فالأقوال أصحها في حقه الوقف وفي حقنا تقدم القول (**إلا أن يكون**) القول (**العام ظاهراً فيه**) ﷺ لا نصاً كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء إلى آخر ما تقدم (**فالفعل تخصيص**) للقول العام في حقه تقدم عليه أو تأخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لأن التخصيص أهون منه.

(الكلام في الأخبار)

أي بفتح الهمزة وافتتحه بتقسيم الصادق بالخبر لينجر الكلام عليه زيادة للفائدة فقال (**المركب**) أي من اللفظ (**أما مهمل**) بأن لا يكون له معنى (**وهو موجود**) كمدلول لفظ

إليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاحتمال. هذا حاصل ما في العضد فليتأمل بعد.

قوله: (**وإن لم يدل دليل على التأسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا**) أي سواء دل دليل على تكرار الفعل أو لا وهو ظاهر إذ لا أثر للتكرر بالنسبة إلينا مع عدم تعلق الفعل بنا، وصرح به العضد فقال في الأول: القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي إلى أن قال: فإن كان أي القول خاصاً بالأمة فلا تعارض أصلاً انتهى. وفي الثاني القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسٍ إلى أن قال: ثانيها أن يكون القول مختصاً بالأمة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر إذ المفروض عدم وجوب التأسي فلا تعلق للفعل بالأمة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل واحد انتهى. قول المصنف «فتقدم الفعل أو القول له وللأمة كما مرّ» أقول: قد علمت أنه على ما تقدم عن العضد وغيره يشترط للنسخ إذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار وإلا فلا نسخ حينئذ، لا في حقنا ولا في حقه. قال العضد: القسم الأول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تأسٍ، وقد علمت أن أصنافه الأول ثلاثة: أحدها أن يكون القول مختصاً به إلى أن قال: ثالثها أن يكون القول عاماً له وللأمة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخر في حقه وحق الأمة كما تقدم ففي حقه إن تأخر فلا تعارض، وإن تقدم فالفعل ناسخ له، وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى.

الكلام في الأخبار

قوله: (**كمدلول لفظ الهذيان**) فيه أمران: أحدهما أنه يفيد انحصار الهذيان في المركب،

الهذيان (خلافاً للإمام) الرازي في نفيه وجوده قائلاً التركيب إنما يصار إليه للإفادة فحيث انتفت انتفى فرجع خلافه إلى أن مثل ذلك لا يسمى مركباً (وليس موضوعاً) اتفاقاً (وأما مستعمل) بأن يكون له معنى ما (والمختار أنه موضوع) أي بالنوع وقيل لا والموضوع

وثانيهما أنه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهذيان. قال شيخنا الشهاب: فإن خص ـ أعني الهذيان ـ بالناشيء عن نحو المرض فللكاف وجه وإلا فهي مستدركة فيما يظهر اهـ. وأقول: على تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهذيان فوجه الكاف أنها قد تكون باعتبار الأفراد الذهنية. قوله: (لا يسمى مركباً) قال شيخنا الشهاب: أي ولا مفرداً فهو واسطة فأقسام اللفظ ثلاثة اهـ. قوله: (وليس موضوعاً) قال الكمال: لا فائدة للتصريح به لأن معنى المهمل تضمنه إذ المهمل ما لم يوضع لمعنى فيؤول الكلام إلى الحكم بأن غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى ولا فائدة له كما لا فائدة لقولك «الإنسان إنسان» لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في أنه على المركب مطلقاً لأنا نقول: تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين أن المراد المستعمل انتهى. وأقول: جوابه أما أولاً فيما حققه المولى التفتازاني في شرح قول العقائد حقائق الأشياء ثابتة من أن الشي قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيداً بالنظر إلى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالإنسان إذا أخذ من حيث إنه جسم مّا كان الحكم عليه بالحيوانية مفيداً، وإذا أخذ من حيث إنه حيوان ناطق كان ذلك لغواً انتهى. وبيان ذلك هنا أن المهمل أخذ من حيث إنه ما لا معنى له فيفيد الحكم عليه بعدم الوضع لا من حيث إنه ما لم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغواً، وإلى ذلك أشار الشارح بتفسير المهمل بقوله: بأن لا يكون له معنى دون أن يقول بأن لم يوضع لمعنى. فإن قلت: لكن عدم الوضع لازم لكونه لا معنى له قلت: لزومه له لا يمنع إفادة الحكم به، ألا ترى أن قول القائل «الإنسان قابل للعلم» فيه حكم على الإنسان بلازمه ولا يسع أحداً إنكار إفادته ولا دعوى أنه لغو؟ وقد جعل المولى التفتازاني قبل تحقيقه السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع أن الوجود من لازم واجب الوجود بلا خفاء. وأما ثانياً فبما أشار إليه في قوله «لا يقال الخ» وأمّا ما أجاب به عنه فهو مدفوع بأنه قد يغفل عن معنى المهمل أو معنى الوضع فدفع التوهم ظاهر. وأما ثالثاً فبأن المقصود بيان انتفاء الوضع بالاتفاق بدليل إطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده وهذا الاتفاق ليس لازماً لمعنى المهمل أو ليس لازماً بيناً فينبغي التنبيه عليه لئلا يغفل عنه فليتأمل.

قوله: (والمختار أنه موضوع) أي بالنوع. قال شيخنا الشهاب: يعني وضعت العرب فرداً من المركب انتهى. وأقول: ما فسر به الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما نصه: ولننبهك على فائدة جليلة وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كمثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها

مفرداته وللتعبير عنه بالكلام قال (والكلام ما تضمن من الكلم) أي كلمتان فصاعداً تضمنتا.

ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة، وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم، وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات إلى غير ذلك، ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة بأعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الأفعال والمشتقات والمركبات. وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى، فهو عند القرينة المانعة عن إرادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقاً مخصوصاً ودال عليه بمعنى أنه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز انتهى. قوله: **(وللتعبير عنه بالكلام قال)** اعترض عليه بأن مسمى الكلام أخص من مسمى المركب المستعمل. وأقول: جوابه أن المراد وللتعبير عنه في الجملة وحاصله وللتعبير عن بعض أفراده ومثل ذلك غير عزيز في الاستعمال كما لا يخفى والله أعلم.

قوله: **(والكلام ما تضمن من الكلم)** فيه أمران: أحدهما قال الكوراني: ويجب أيضاً حمل الكلم على كلمتين لأن الكلام إنما يتركب من المسند إليه والمسند لا غير. وما في الشروح من الكلمتين فصاعداً باطل انتهى. وأقول: ما زعمه من بطلان ما في الشروح مما ذكر من التهور القبيح والجزاف الباطل الصريح، فإن كون الكلام يتركب من أكثر من كلمتين. مشهور في كلام النحويين حتى صرح به إمامهم الجمال بن مالك في شرح تسهيله، وتبعه شراحه وحتى صرح به من إذا لقيه السيد قال فيه نجم الأئمة وفاضل الأمة الشيخ الرضي حيث قال في قول ابن الحاجب «الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد»: المراد بالإسناد أن يخبر في الحال أو في الأصل بكلمة أو أكثر عن أخرى الخ. ثم قال: وقولنا «أو أكثر» ليعم نحو «زيد أبوه قائم» و«زيد قام أبوه» فكان على المصنف ـ يعني ابن الحاجب ـ أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الأصل في الخبر الإفراد إذ لا دليل عليه ويجيء فيه مزيد بحث إن شاء تعالى اهـ. وحتى أطنب الجمال ابن هشام وناهيك بجلالته وإحاطته في رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من أنه إنما يتركب من كلمتين، وحتى اعتذر جمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فإنه اعتذر عنه فيها بأن ما تضمن الأكثر يصدق أنه تضمن كلمتين، ومنهم اللهدي في حواشيه فإنه اعتذر عنه فيها بأن المراد بكلمتين ما فوق الواحدة، فكيف مع ذلك يصح لعاقل أن يدّعي بطلان ما في الشروح لا سيما وهذا أمر اصطلاحي وقد اشتهر أنه لا مشاحة في الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدر الشريعة وناهيك به بأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. نعم السيد في حواشي المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بأن الكلام إنما يتحقق بالإسناد الذي يتحقق

(إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته) فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأن فيه بياناً بعد إبهام. وغير المقصود كالصادر من النائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو «جاء

بالمسند إليه والمسند فقط وهما إما كلمتان أو ما يجري مجراهما، وما عداهما من الكلمات التي ذكرت في الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى. لكن هذا لا يوجب الحكم ببطلان ما في الشروح الذي هو مشهور ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. وثانيهما قال الدماميني في شرح التسهيل: فإن قلت صدقة أي قوله ما تضمن من الكلم على الاثنين متعذر وذلك لأن «من» في قوله «من الكلم» لبيان الجنس فيلزم أن يكون مدخولها وهو الكلم مفسراً لـ «ما». والكلم إنما يطلق على ثلاث كلمات فصاعداً فإذن لا يتحقق الكلام إلا عند تحقق الكلم وهو باطل. قلت: لا نسلم من أنّ تبيينية وإنما هي تبعيضية وهي ومجرورها في محل نصب على الحال من الضمير المستكن في «تضمن» أي والكلام شي تضمن كائناً من الكلم أي في حال كونه بعضاً من الكلم فيصدق على الاثنين قطعاً انتهى.

قوله: **(إسناداً مفيداً مقصوداً لذاته)** أقول: فسر ابن مالك الإسناد بأنه تعليق خبر بمخبر عنه أو طلب بمطلوب وأورد بعت ونحوه. وأجيب بأنه خبر بحسب الوضع وإنشائيته بحسب العروض. وصرح ـ أعني ابن مالك ـ بأنه يخرج بالمفيد ما لا يجهل معناه نحو «النار حارة» وهي مبني على أن المعتبر الفائدة الجديدة. واعتمد غير واحد من المحققين أنّ المعتبر الفائدة الوضعية بأن يدل المركب على معنى يحسن السكوت عليه وإن كان معلوماً أي ولو بحسب أصله، ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فإنه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب الأصل، ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح في تحقق الإسناد المفيد فيه، وأنه إنما يخرج بقوله «مقصوداً لذاته» فلولا هذا التعميم لم يتحقق الإسناد المفيد فيه. وعلى اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو «النار حارة» ويخرج نحو «رجل يتكلم». وقد يقال لا حاجة لإخراج هذا لأنّ الكلام في التراكيب الصحيحة لغة وهذا فاسد لغة بناء على أنه لا يصح الابتداء بالنكرة إلا أن يجاب بأنّ فسادها لا يمنع الاحتراز عنها. فإن قلت: ويخرج أيضاً نحو حملة الشرط من الجملة الشرطية بل وجملة الجزاء منها بناء على أن الكلام مجموعهما. قلت: لا بل كلاهما فيه الإسناد المفيد بالمعنى المذكور، وإنما يخرج ذلك بقوله «مقصوداً لذاته» كما في الصلة بلا فرق.

قوله: **(فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لأنّ فيه بياناً بعد إبهام)** فيه أمور: أحدها يحتمل تقييد الأوّل بما إذا لم يرد يتكلم الآن في مكان كذا في حديث كذا مثلاً وإلا كان مفيداً. ثانيها قال الكوراني: وأما تقييده بقوله «مفيد» احترازاً من «رجل يتكلم» فغير سديد. أما أولاً فلأنه مفيد لأنه فاعل في المعنى، وقد ذكر بعض المحققين من النحاة أن ما كان فاعلاً في المعنى يقع مبتدأ. وأما ثانياً فلأن الإسناد عندهم هو نسبة إحدى الكلمتين إلى الآخرى

بحيث يصح السكوت عليها، وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت عليه انتهى. وأقول: هذا أدل دليل على عدم تثبته وضعف اطلاعه. أما أوّلاً فإن كون قولنا «رجل يتكلم» غير مفيد أمر مشهور شائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين «تكلم رجل». وممن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجديه نفعاً بعد تسليم اعتباره. وأما ثانياً فلأن الإسناد عندهم لا ينحصر تفسيره فيما ذكره بل قسموه إلى مفيد وغير مفيد، وكفاك حجة على أنه يفسر بغير المفيد أيضاً هذا التعريف الذي ذكره المصنف فإنه لإمام الأدب وترجمان لسان العرب، إمام متأخري النحاة بلا نزاع، وحافظ اللغة من غير دفاع، الجمال بن مالك. وقال نجم الأئمة الشيخ الرضي في قول ابن الحاجب «الكلام ما تضمن كلمتين بالإسناد». وكان على المصنف أن يقول «بالإسناد الأصلي المقصود ما تركب به لذاته» ليخرج بالأصلي إسناد المصدر واسمي الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف فإنها مع ما أسندت إليه ليست بكلام. وأما نحو «أقائم الزيدان» فلكونه بمنزلة الفعل وبمعناه كما في أسماء الأفعال انتهى. وهو نص صريح قاطع في إطلاق الإسناد عندهم على أعم مما زعمه الكوراني عليهم فتأمله. ثالثها نظر في شيخ الإسلام بأن تعليله الذي ذكر مشترك بين المثالين كما يظهر للمتأمل، فيلزم أن يكون كل منهما مفيداً على أن المرادي صرح بأن الثاني المفهوم منه الأوّل بالأولى غير مفيد وهو الأوجه انتهى.

وأقول: إن سلم ما وجه به نظره فبينهما فرق أبداه اللهدي في حواشي الكافية يقتضي إفادة الثاني دون الأوّل فإنه قال: جمهور النحاة على أنه يجب أن يكون المبتدأ معرفة أو نكرة فيها تخصيص لأنه محكوم عليه والحكم على الشيء لا يكون إلا بعد معرفته. والفاعل قد يخصص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر، لأنه إذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشيء قبل معرفته. والجواب أن النكرة تصير بتقديم الخبرِ في حكم المخصوص قبل الحكم، وذلك أن المقصود من اشتراط التعريف والتخصيص في المحكوم عليه إصغاء السامع إلى كلام المتكلم لأن تنكيره ينفر السامع من استماع الحديث فيخل بالغرض وهو الإفهام، وعند تقديم الحكم لا ينفر السامع من استماع آخر الكلام بل يصغي إليه حق الإصغاء، فعند ذلك لو ذكر المحكوم عليه مجهولاً لا يخل بالغرض لأن الإفهام قد حصل باستماع الحديث فثبت أن تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه في حكم المعين فلا حاجة إلى تعريف أو تخصيص اهـ. فإن قلت: يرد على هذا الجواب أنه لو جرى في «تكلم رجل» لزم جواز نحو «قائم رجل» مع أنه لا يجوز، وامتناع نحو «بقرة تكلمت» مما حكم على النكرة بحكم غريب في العادة مع أنه لا يمتنع. قلت: يمكن أن يجاب أما عن الأوّل فبالفرق بين الفعل والخبر إذا كان اسماً نكرة بأن الفعل وضع أصالة لينسب إلى غيره ولا يصلح إلا لذلك، فالسامع لا ينفر عند سماعه لعلمه بأنه حديث عن الآتي بعده فينتظره ويصغي لسماعه فيستفيد، والاسم لم يوضع أصالة لينسب إلى غيره ويصلح لأن ينسب إليه غيره فالسامع ينفر

الذي قام أبوه» فإنها مفيدة بالضم إليه مقصودة لإيضاح معناه ولإطلاق الكلام على النفساني كاللساني والاختلاف في أنه حقيقة فيماذا قال حاكياً له (وقالت المعتزلة إنه) أي الكلام (حقيقة في اللساني) وهو المحدود بما تقدم لتبادره إلى الأذهان دون النفساني الذي أثبته

عند سماعه لعدم تعينه لأن يكون حديثاً عما بعده مع تنكيره المنفر عن الإصغاء إليه فلا يستفيد. وأما عن الثاني فبأن السامع وإن نفر عند سماعه لكون مجهولاً لكن إذا جاء الحكم الغريب بعده رجع السامع إلى الإقبال عليه والإصغاء إليه فيستفيد بخلاف ما إذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فإنه يستمر انصراف النفس ونفرتها عن الإصغاء فتفوت الاستفادة فليتأمل.

قوله: (والاختلاف في أنه حقيقة) أي باعتبار اللغة. قال الزركشي: وقال الآمدي في غاية المرام: إنكار تسمية النفسي كلاماً لا يستقيم نظراً إلى إطلاق الوضع اللغوي فإنه يصح أن يقال في نفسي كلام وفي نفس فلان كلام، ومنه قوله تعالى: ﴿يقولون في أنفسهم﴾ [المجادلة: ٨] قال: ولا نظر إلى كونه أصلياً فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما، كيف وإن حاصل هذا النزاع ليس إلا في قضية لغوية وإطلاقات لفظية ولا حرج فيها بعد فهم المعنى. وكذا قال الأبياري في شرح البرهان: المسألة لغوية محضة والقطع بأحدهما لم يثبت عندي وأهل العربية مطبقون على إطلاق الكلام على الألفاظ اهـ. قوله: (في أنه حقيقة فيماذا) قال شيخنا الشهاب: إنما ثبتت الألف أي لف «ما حشواً» لتركب «ذا» مع اسم الاستفهام فليست موصولة نحو «عما ذا تسأل» لكن الاستفهام له الصدر فلم لم يذكر قبل حقيقة؟ اهـ. وأقول: قال الدماميني في شرح التسهيل: قد صرح بعض المتأخرين بأنها من بين أدوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ما قبلها فيها وأن كلام العرب على ذلك، وقد ذكر المصنف ـ يعني ابن مالك ـ هذه المسألة في توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجامع الصحيح واستشهد عليها بقول عائشة رضي الله عنها في حديث الإفك «أقول ماذا» وقول بعض الصحابة «فكان ماذا» فراجعه من هناك اهـ. قوله: (وهو المحدود بما تقدم) قضيته أن اللساني مخصوص لغة بما تقدم لكن قال غير واحد إن الكلام لغة ما يتكلم به قليلاً كان أو كثيراً إلا أن يدعي أنه بهذا المعنى مجاز أو يكون المراد بأنه المحدود بما تقدم أن من أفراده المحدود بما تقدم أو يكون معناه اللغوي قد اختلف فيه. قوله: (وقالت المعتزلة أنه حقيقة في اللساني الخ) أقول: أي اشتراكاً لفظياً كما هو المتبادر من الاشتراك، وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله «بين اللساني والنفساني» وقوله «أو في أحد معنييه الحقيقيين» ولم يتعرض للاشتراك المعنوي وكأنه لبعد القدر المشترك بينهما وللتكلف في تحقيقه كأن يجعل أحد الأمرين من اللساني والنفساني، وقد ذكره غيره بل رجحه الكمال بن الهمام في المسايرة حيث قال ما نصه: ثم لا شك في إطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازاً وإما حقيقة، وهو أي أنه حقيقة أقرب لأن المتبادر من «تكلم زيد» ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركاً لفظياً أو معنوياً مشككاً بناء على أن الكلام مطلقاً أعم من اللفظي والنفسي

الأشاعرة دون المعتزلة (وقال الأشعري مرة) أنه حقيقة (في النفساني) وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللساني مجاز في اللساني (وهو المختار) قال الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

(ومرة) أنه (مشترك) بين اللساني والنفساني لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة. قال الإمام الرازي: وعليه المحققون منا ويجاب على القولين عن تبادر اللساني بأنه قد يكثر استعمال اللفظ في معناه المجازي أو في أحد معنييه الحقيقيين فيتبادر إلى الأذهان والنفساني منسوب إلى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما في قولهم شعراني للعظيم الشعر. (وإنما يتكلم الأصولي في اللساني) لأن بحثه في ذلك لا في المعنى النفسي (فإن

وهو أي كونه مشتركاً معنوياً الأوجه اهـ. أي لأن الأصل وحدة الوضع وكون الإطلاق حقيقياً.

قوله: (وقال الأشعري مرة في النفساني) قال الكوراني: والنون في النفساني زائدة في النسبة على غير قياس كالصنعاني ونحوه، وما قيل إنه للتعظيم يأباه المقام اهـ. وأقول: أراد بما قيل قول المحقق المحلي. والنفساني منسوب إلى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما في قولهم شعراني في العظيم الشعر اهـ. ودعواه أنه يأباه المقام دعوى بلا مستند فلا يعبأ بها وأي جهة لإباء المقام الذي هو مقام بيان حقيقة الكلام وأن حقيقته المعنى القائم بالنفس أو المركب المخصوص أو هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الألف والنون في نسبته إلى النفس مع اتصاله بالعظمة في الواقع على أن التمسك بإباء المقام لو سلم إنما يصح لو كان توجيه الزيادة لأجل المقام وليس كذلك، بل المقصود توجيه الزيادة في هذه النسبة في نفسها مع قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر وإن استعملت بعد فيه، وكأنه توهم أن غرض المحقق بيانه نكتة استعمال هذه النسبة في هذا المقام وهو فاسد.

قوله: (قال الأخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك لأنه ليس في قوله «وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً» ما يوجب أن اسم الكلام عندهم مجاز في اللفظي إذ اللفظي يتبادر عند إطلاق الكلام ولأنه لا يلزم من كون اللفظي دليلاً على النفسي أن يكون إطلاق الكلام على اللفظي مجازاً. قوله: (فيتبادر إلى الأذهان) قال شيخنا الشهاب: فهل نقول هو حينئذ حقيقة عرفيته في اللسان لأن التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وإن كان في الأصل حقيقة في النفساني أو مشترك اهـ. وأقول: مما يدفع استدلاله بأن التبادر علامة الحقيقة وإن كان هو نصهم أن الشارح فرع التبادر على كثرة الاستعمال في المعنى المجازي أو أحد المعنيين الحقيقيين، فمثل هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الإسلام: حاصله ـ أي جواب الشارح ـ أن مطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة وإلا لانتقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لأنه وجد في المجاز مع أنه ليس بحقيقة وفي أحد المعنيين الحقيقيين مع أن الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اهـ. فليتأمل.

أفاد) أي ما صدق اللساني **(بالوضع طلباً فطلب ذكر الماهية)** أي اللفظ المفيد لطلب ذلك **(استفهام)** نحو ما هذا **(و)** طلب **(تحصيلها أو تحصيل الكف عنها)** أي اللفظ المفيد لطلب

قوله: **(لأن بحثه في ذلك)** فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: هذا يشبه تعليل الشيء بنفسه لأن تكلم الأصولي هو بحثه اهـ. وأقول: جوابه أن لا نسلم أن المراد بتكلمه بحثه الذي هو إثبات المحمولات للموضوعات، بل المراد به إرادته بلفظ الكلام والمعنى. وإنما يريد الأصولي بلفظ الكلام اللساني أي إنما يطلق لفظ الكلام لإرادة اللساني لأن بحثه عنه أي لأن غرضه إثبات محمولاته له وهذا معنى حسن قريب. ولو سلم فالمعنى وإنما يتكلم الأصولي في ذلك أي يبحث عن اللساني بالفعل لأنّ بحثه إنما هو عنه بحسب الغرض. وحاصله إنما يقطع بحثه عن اللساني لأن البحث عنه هو غرضه وليس في هذا تعليل الشيء بنفسه ولا ما يشبهه. والثاني أن بحثه لا ينحصر في ذلك لأنه يبحث عن الأدلة الشرعية وهي لا تنحصر في الألفاظ لأن منها الإجماع والقياس ونحوهما، وهذه ليست ألفاظاً. ويجاب بأن المراد أن بحثه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني لا عن النفساني كما أشار إليه بقوله «لا في المعنى النفسي». والحاصل أن المراد أنه فيما فيه كلام لساني ونفساني إنما يبحث عن اللساني فلا ينافي أنه يبحث في غير ذلك عن المعاني كالإجماع والقياس فتأمل. قوله: **(فإن أفاد بالوضع طلباً فطلب ذكر الماهية استفهام الخ)** تكلم عليه الكوراني ثم قال: هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لأن حصر الاستفهام في طلب ذكر الماهية غير سديد، لأن حقيقة الاستفهام استعلام ما في ضمير المخاطب، فقد يكون المراد من السؤال بيان الحال نحو «كيف زيد» أي على أيّ حال، أو التصديق نحو «هل الحركة الموجودة دائمة» ولأن تخصيص الإنشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور، بل نسب إلى بعض المنطقيين والمشهور أن الإنشاء قسيم الخبر. اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن الحال من جملة الماهيات إذ لا وجه لتخصيصها بغير الأحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب ذكر الماهية كما يصدق على نحو «من ذا أزيد أم عمرو» طلب ذكر ماهية المشار إليه أي المراد منه بعينه. وكذا على نحو «هل استغنى زيد» لأن الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره وطلب ذكر الماهية أعم من طلبها للتصوّر أو للتصديق، ولهذا قال في المطول في باب الإنشاء: وهو ـ أي الاستفهام ـ طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كان تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين أولاً وقوعها فحصولها هو التصديق وإلا فهو التصوّر انتهى. ثم رأيت الكمال قال: قد يقال تعريف الاستفهام بأنه اللفظ المفيد لطلب ذكر الماهية كما يؤخذ من هذا التقسيم غير جامع، لأنّ الاستفهام كما يفيد طلب ذكر الماهية قد يفيد طلب تعيين فرد من أفرادها نحو «من ذا أزيد أم عمرو» وقد يفيد طلب بيان وصف من أوصافها نحو «هل استغنى زيد» و«هل أحصد الزرع». ويمكن أن يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين وتشخيص لبعض أفرادها ودون

ذلك (أمر ونهي) نحو «قم ولا تقعد» (و) لو كان طلب تحصيل ما ذكر (من ملتمس) أي مساً وللمطلوب منه رتبة (وسائل) أي دون المطلوب منه رتبة فإن اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى أمراً ونهياً. وقيل لا بل يسمى من الأوّل التماساً ومن الثاني سؤالاً. وأشار المصنف إلى هذا الخلاف بقوله «ولو» (وإلا) أي وإن لم يفد بالوضع طلباً (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وإنشاء) أي يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم

ذلك فيكون التعريف جامعاً وإن كان فيه إيهام بالنسبة إلى أقسام المستفهم عنه انتهى. وإياك أن تظن اتحاد جوابنا مع جوابه. وأما مخالفة المشهور فيما يرجع لمجرد الاصطلاح فأمر هين جداً واقتصاره على نسبته لبعض المنطقيين فيه قصور ولهذا قال السيوطي: الحذاق من النحاة وغيرهم وأهل البيان قاطبة على انحصاره أي الكلام في الخبر والإنشاء، وقال كثيرون: أقسامه ثلاثة: خبر وطلب وإنشاء اهـ.

قوله: (أي اللفظ المفيد لطلب ذلك) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: إنما حوله لذلك لقول المتن الآتي «وإلا فما لا يحتمل الصدق الخ» فإنه باعتبار اللفظ، ولولا هذا الصح التقسيم هنا للمفاد باللساني من غير حاجة إلى تأويل اهـ. والثاني أنه يخرج منه أن الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب ما ذكر لأنه جعل الاستفهام من أقسام الكلام اللساني، كذا يقال في بقية الأقسام وهذا لاينافي إطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم. قوله: (ولتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهي) أقول: يدخل فيه نحو «فهمني كذا» لأن فيه طلب تحصيل ماهية التفهيم لا ذكرها فهو داخل في تعريف الأمر خارج عن تعريف الاستفهام، وكذا نحو «اذكر لي ماهية كذا» لأن فيه أيضاً طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لا مجرد ذكر ماهية كذا. نعم يرد عليه نحو «اكفف» فإنه أمر ويصدق عليه حد النهي وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الأمر وهو الطلب تحصيلها فلا يكون حد الأمر جامعاً ولا حد النهي مانعاً. ونحو «يازيد» فإنه يفيد طلب تحصيل الماهية لأنه صيغة نداء وقد فسروه بطلب الإقبال فهو طلب تحصيل ماهية الإقبال مع أنه ليس بأمر ولا نهي. ويجاب عن الأوّل بأن الحدود الضمنية كالمستفاد من التقسيم لا يتوجه عليها المؤاخذة بمثل ذلك. وعن الثاني بأنهم تسمحوا في تفسير النداء بطلب الإقبال وإنما طلب الإقبال لازم معناه، ولهذا قال شيخنا الشريف في شرح الغرة المنطقية ما لفظه: فإنه ـ أي النداء ـ وضع لتنبيه المخاطب لئلا يفوته حرف ويلزم منه طلب الإقبال اهـ. قوله: (وسائل أي دون المطلوب منه رتبة) أقول: هذا لا يقتضي أن السؤال من الله نحو «اغفر لي» أمر حقيقة كيف وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازماً ولا يظهر تحقق قيد الجزم في حقه تعالى وخصوصاً إن لاحظنا أن التوعد بالعذاب من خاصية الجزم على ما تقدم في محله، بل يكفي صدق هذا بالنسبة للخلق لكن يبقى الكلام في أن السؤال منه تعالى بلفظ الأمر كاغفر لي من أي الأقسام المذكورة؟ فإن خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاصر فليتأمل. قوله: (تنبيه وإنشاء) قال شيخنا الشهاب: أن

يفد طلباً نحو «أنت طالق» أم أفاد طلباً باللازم كالتمني والترجي نحو «ليت الشباب يعود لعل الله يعفو عني» **(ومحتملهما)** أي الصدق والصدق والكذب من حيث هو **(الخبر)** وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمور خارجة عنه ما سيأتي **(وأبى قوم تعريفه كالعلم والوجود**

قوله «وإنشاء» عطف تفسير. وأقول: هذا لا معنى له مع قول الشارح «أي يسمي بكل من هذين الاسمين» وذكر غيره توجيه التسمية بكل منهما بأنك نهبت به على مقصودك وأنشأته أي ابتكرته من غير أن يكون موجوداً في الخارج اهـ. قوله: **(أم أفاد طلباً باللازم كالتمني والترجي)** قال شيخنا الشهاب: فيه بحث من جهة التمني، وأما الترجي فقد مشى في المطول على أنه لا طلب فيه وإنما هو ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله اهـ. وأقول: اختلفوا في التمني فمنهم من قال إنه لطلب المتمني، ومنه من قال إنه لحالة نفسانية يلزمها الطلب، فما ذكره الشارح كالمصنف أحد القولين فما معنى البحث فليتأمل.

قوله: **(ومحتملهما الخبر)** أقول: يخرج منه أن الخبر ما يحتمل الصدق والكذب أو نقول: كلام أو مركب يحتمل الصدق والكذب، وقد اعترض على هذا التعريف بأنه يستلزم الدور إذ الصدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع، والكذب بعدم مطابقة نسبته للواقع. وأجيب بوجوه منها: أن الخبر الاصطلاحي معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوي. ومنها أن هذا إنما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكر، أما لو فسر بمطابقة النسبة الإيقاعية أو الانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور. قوله: **(من حيث هو)** أي بمجرد النظر إلى مفهومه أي بمجرد أن يلاحظ أنه إيجاب شيء على شيء أو سلب شيء عن شيء بل نسبة شيء إلى شيء مع قطع النظر عن اللافظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية الخبر كذا عبر بعضهم. قوله: **(وأبى قوم تعريفه)** أي الخبر في الفوائد الغياثية وشرحها لشيخنا الشريف ما ينبغي إيراده هنا لحسن تلخيصه وإيضاحه المقام قال: فالخبر تصوره أي تعقل المفهوم الذي وضع اللفظ له من حيث هو ضروري لا يحتاج إلى نظر وفكر، ولم يرد أن فهم المعنى من اللفظ أو تصوّره من حيث إنه معناه ضروري. كذا حققه العلامة. ولا يتوجه حينئذ أنه مما يتبدل يتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فإن الحكم على ذات المعنى المقرّر وضروريته في المذهب الأصح. قيل: إذا عرف شيء بالبداهة فبداهته بديهية لأنا إذا التفتنا إلى حصوله نعرف أنه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتبحرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبي. أجيب بأنا لا نسلم معرفة طريق الحصول فإنا نجد صوراً لا ندري كيف حصلت، وذلك لأن النفس قد تحصل علوماً لا تلتفت إلى كيفية ضبط حصولها حتى إذا اختلطت وطالت المدة التبس عليها في بعضها كيفية الحصول. واحتج من قال بنظرية الخبر بأنه لو كان بديهياً لما اشتغل العلماء بتعريفه، قيل لأنه ضاع وقيل لأنّ المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون المعرف إلا نظرياً. ويمكن الجواب بوجهين: الأوّل أن الشيء قد يكون بديهي الكنه نظرياً من وجه فيعرف تعريفاً

والعدم) أي كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لأنّ كلاً من الأربعة ضروري فلا حاجة إلى تعريفه

حقيقياً بالوجه النظري من غير محذور، فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفاً بوجوه نظرية مع بداهة الكنه، وما توهم من أن الأمر الاعتباري لا وجه له ولا وجه له. والثاني أن البديهي ما لا يحتاج إلى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه، فلم لا يجوز أن يحصل بديهي خفي من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعرف أحدهما تعليماً. وأجاب المصنف بأنّ تعريفه ليس تعريفاً حقيقياً يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهي وتعريفاته تنبيهات يراد بها الالتفات إلى ما علم ليصدق بأنه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافي البداهة، وكذا الطلب ضروري أن تصوّره على الأصح بأقسامه أي مع الأقسام الخمسة الآتية من الأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء. اهـ بتلخيص واختصار كبير لمهمات ونفائس. ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بأنّ كلاً من أهل التمييز بلا احتياج إلى نظر يميز بين الخبر والطلب بأقسامه فيعرف أن كلاً منها نوع مغاير للآخر ويورد كلاً في موضعه ويجيب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأتى منه النظر كالبله.

قوله: (كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف في المقدمات الخلاف في أن العلم ضروري أو نظري وفي المواقف وشرحه قيل إنه أي الوجود بديهي تصوّره فلا يجوز حينئذ أن يعرف إلا تعريفاً لفظياً، وقيل هو كسبي فلا بدّ حينئذ من تعريفه، وقيل لا يتصور أصلاً لا بداهة ولا كسباً. والمختار أنه بديهي والمنكر له أي لكون الوجود بديهياً فرقتان: الأولى من يدعي أنه كسبي يحتاج إلى معرف. الثانية من يدعي أنه لا يتصوّر الوجود أصلاً لا بداهة ولا كسباً بل هو ممتنع التصور وبسط حجج الفرق الثلاث ثم قال: ثم من قال بأنه أي الوجود يعرّف حقيقة لكونه كسبياً عنده ذكر فيه عبارات: الأولى أنه أي الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظة العين التنبيه على أنه هو الموجود في نفسه والمعدوم في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعمّ منهما. الثانية أنه المنقسم إلى فاعل ومنفعل أي مؤثر ومتأثر، أو المنقسم إلى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكونُ كذلك. الثالثة أنه ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك. فهذه العبارات تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال: الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل إو إلى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشيء ويخبر عنه، وكله أي كل ما ذكره هذا القائل تعريف للشيء بالأخفى كما لا يخفى، فإن الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا يعرفون شيئاً مما ذكر في هذه العبارات. وأيضاً الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا يصح تعريفه به تعريفاً حقيقياً، والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من الغير، والقديم موجود لا أول له والحادث هنا موجود له أول، فلا يصح أخذ شيء منها في تعريف الموجود وصحة العلم والأخبار إمكان وجودهما فالتعريف بهما أيضاً دوريّ انتهى.

وقيل لعسر تعريفه. (وقد يقال الإنشاء ما) أي كلام (يحصل مدلوله في الخارج بالكلام)

قوله: (وقد يقال الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم أن معنى الخبر والإنشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج إلى الإيضاح، وقد لخص ذلك محققاً شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى: اعلم أن كل أمرين بينهما في حدّ ذاتهما مع قطع النظر عن اعتباره معتبر حالة إما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين. والخبر دال وضعاً على صورة ذهنية على وجه الإذعان تحكي تلك الحال الواقعية وتبينها، والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية، فالخبر يدل عليه أيضاً ويجوز تخلفه عن كلا مدلوليه. ثم إن كان الطرفان على ما حكي ويفهم من تكل الصورة المعبرة بالإيقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان، وإن لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية. فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية، والكذب مخالفته إياه فيها. ولك أن تقول: الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث إنها مدركة مفهومة من اللفظ إن طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق وإلا فكذب. والتغاير الاعتباري كافٍ في المطابقة وبه اعترف المحقق في الأصول إلا أن فيه تكلفاً فظهر صحة حمل الحكم على الإيقاع والوقوع انتهى. وفيه تصريح بأنّ المراد بالصورة الذهنية هو الإيقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر، وهذا ـ أعني أنها مدلول الخبر ـ موافق لقول المصنف «ومدلول الخبر الحكم بالنسبة» وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللاوقوع، سواء أريد بالحكي الإيقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع، وأن التغاير بين المتطابقين حقيقي على الأول اعتباري على الثاني. والمراد بالموافقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت أو السلب فإن الإيقاع يوافق الوقوع في الثبوت لأنّ الإيقاع إدراك الوقوع فهو ثبوتي كالوقوع. ثم قال: فإن قلت اضرب مثلاً يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضاً فإن تحققت كان صدقاً وإلا فكذباً. قلت: هو موضوع لنسبة الطلب لا لما يبين ثبوتها ليدل على الثبوت بالذات إلا أنه يستلزم خبراً وهو أن الضرب مطلوب فيدل على نسبة تحتمل المطابقة لا أنه بالذات يدل على صورة تحكي ثبوت نسبته فافهم انتهى.

وحاصل الجواب أن الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت النسبة وتحكي ذلك، والإنشاء موضوع لنفس تلك النسبة. ثم قال: وقد يقال لنسبة الإنشاء خارج تطابقة أولاً إلا أنه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجوداً أو عدماً ولا يلتفت إليها فتأمّل انتهى. وهو إشارة إلى نقل جواب آخر وفرق آخر بين الخبر والإنشاء. وممن ذكر هذا شيخ الإسلام الهروي حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على المختصر حيث قال ما نصه: لا يقال قد يكون لبعض الإنشاء خارج يطابقه نحو «أزيد قائم» بل يكون ذلك في جميع الإنشاآت لأنّ النسبة بين كل أمرين في الواقع إما ثبوتية أو

نحو «أنت طالق وقم» فإنّ مدلوله من إيقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا بغيره. وقوله بالكلام من إقامة الظاهر مقام المضمر للإيضاح فالإنشاء بهذا المعنى أعمّ منه بالمعنى الأوّل لشموله ما قبل الأول معه. (والخبر خلافه) أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره (أي ماله خارج صدق أو كذب) نحو «قام زيد» فإن مدلوله أي مضمونه من قيام زيد

سلبية على طريق الحصر العقلي لأنا نقول: المقصود أي في الخبر خارج تقصد مطابقته فإن طابق فصادق وإلا فكاذب. ثم قال في قول المختصر: أما أن تكون نسبته ـ أي الكلام ـ بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجداً لها من غير قصد إلى كونه دالاً على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الإنشاء ما نصه: وذلك لأنه إذا قال المتكلم «اضرب» يتصف بطلب الضرب ويعدّ طالباً له عرفاً بمجرّد التلفظ بهذا اللفظ. أقول: تحقيق الفرق بين الخبر والإنشاء ما أشير إليه من أن الخبر تقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج بخلاف الإنشاء وإلا فكل من الأمر والنهي يدل على نوع طلب مخصوص، فإذا لم يكن في نفس المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذباً وإن كان كذلك يكون صادقاً لكنهم اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى. إذا تقرّر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا، فقول المصنف «الإنشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام» أي لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعية بين طرفيه. فقوله «اضرب» مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها. وقول الشارح «وطلب القيام يحصل به لا بغيره» أي هو المقصود به لا بغيره أي على وجه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا ينافي أنه يتحقق بدونه. وقوله «أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره» يحمل على أن المراد بمدلوله مضمونه الذي هو وقوع النسبة الحكمية على ما أشار إليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقي المقصود به حكاية ذلك المضمون. وقول المصنف «أي ما له خارج صدقٍ أو كذب» أي ما يكون مدلوله حكاية لنسبته الواقعية بين طرفيه، وينبغي أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعتبر حتى يشمل الذهنيات. وقول الشارح «أي مضمونه من قيام زيد» أي من وقوع أو اللاوقوع من حيث كونه مفهوماً من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوماً من اللفظ فليتأمّل.

قوله: (نحو أنت طالق وقم) فيه إشارة إلى أن الإنشاء على هذا القول المذكور بقوله وقد يقال» شامل لما يفيد طلباً بالوضع أيضاً فهو أعمّ منه على الأول كما سيصرّح به الشارح فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية. قوله: (من إيقاع الطلاق الخ) قال شيخنا الشهاب: هو موافق لما يأتي في جانب الخبر من أن مدلوله الحكم بالنسبة لا ثبوتها. قوله: (أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره) تفسير للخلاف لا للضمير المضاف إليه. قال شيخنا: فسر الشارح الخلاف بحقيقته وفسره المصنف بلازمه انتهى. قوله: (أي ما له خارج صدق أو كذب) «ما» خبر مبتدإ محذوف والتقدير أي الخبر ماله خارج الخ. وجملة له خارج صفة «ما». وقوله «صدق

يحصل بغيره وهو محتمل لأن يكون واقعاً في الخارج فيكون هو صدقاً وغير واقع فيكون هو كذباً **(ولا مخرج له)** أي للخبر من حيث مضمونه **(عنهما)** أي عن الصدق والكذب **(لأنه أما مطابق للخارج)** فالصدق **(أولاً)** فالكذب **(وقيل بالواسطة)** بين الصدق والكذب **(فالجاحظ)** قال الخبر **(أما مطابق)** للخارج **(مع الاعتقاد)** أي اعتقاد المخبر المطابقة **(ونفيه)** أي نفي اعتقادها بأن اعتقد عدمها أو لم يعتقد شيئاً **(أو لا مطابق)** للخارج **(مع الاعتقاد)** أي اعتقاد المخبر عدم المطابقة **(ونفيه)** أي نفي اعتقاد عدمها بأن اعتقدها أو لم يعتقد شيئاً **(فالثاني)** أي ما انتفى فيه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين **(فيهما)** أي في المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور **(واسطة)** بين الصدق والكذب والأول وهو ما معه الاعتقاد

أو كذب» صفة ثانية. هذا مقتضى شرح الشارح. وقوله «فيكون هو» أي «قام زيد صدقاً الخ». وظاهر عبارة المصنف كالعضد أنه يسمي بالصدق والكذب من غير تأويلهما بالصادق والكاذب أو بذي الصدق وذي الكذب، وعلى هذا فقوله «ولا يخرج عنهما» معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب. ويحتمل أنه بالتأويل وبه يشعر تعبير الشارح بصادقاً وكاذباً وهو المناسب لقوله الآتي «وغيره الصدق الخ» وبما تقرّر من أن قوله «صدق أو كذب» صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من أن قول المصنف «أي ما له خارج» غير مانع لأنّ للإنشاء أيضاً خارجاً غير أنه لا تقصد مطابقته على ما تقدم، وذلك لأنه وإن كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التي هي قوله «صدق أو كذب». قوله: **(فإن مدلوله أي مضمونه من قيام زيد الخ)** إنما فسر المدلول بالمضمون الذي هو النسبة لا بالحكم الذي هو المدلول حقيقة على ما سيأتي لأن النسبة هي التي تحصل بغيره بخلاف الحكم فإنه لا يحصل إلا به.

قوله: **(ولا مخرج له)** أي ولا خروج له فهو مصدر. وقوله «من حيث مضمونه» أي الذي هو النسبة لا من حيث مدلوله الذي هو الحكم على ما سيأتي. وقوله «لأنه» أي الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن المحقق في الأصول ويوافقه ظاهر قول المصنف الآتي «ومورد الصدق والكذب» النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في «زيد بن عمرو قائم» وإن أمكن تأويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا. وقوله «فالصدق» أي فهو الخبر الصدق وليس المعنى فالمطابقة هي الصدق لما تقدم من أن الصدق والكذب في عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام.
قوله: **(فالثاني إلى قوله وذلك أربع صور واسطة)** قال شيخنا الشريف: وما توهم من صورتين أخريين يعني انتفاء المطابقة والاعتقاد معاً وانتفاء اللامطابقة والاعتقاد معاً ففاسد لدخول الأوّل في غير المطابق والثاني في المطابق انتهى. ثم أورد بحثاً ههنا وهو أن إذعان مضمون الخبر واعتقاده أي الإيقاع غير الإذعان بأنّ الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة في الكيفية ونحوها على ما مرّ ضرورة اختلاف الطرفين، ويجوز حصول الأوّل من غير التفات إلى الثاني وإن كان يحصل بأدنى توجه كما صرّحوا به، وحينئذ ترتقي الصور لجواز أن يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم

المذكور في المطابق الصدق وفي غير المطابق الكذب **(وغيره)** أي غير الجاحظ قال **(الصدق المطابقة)** أي صدق الخبر مطابقته **(لاعتقاد المخبر طابق)** اعتقاده **(الخارج أو لا وكذبه عدمها)** أي عدم المطابقة لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أولاً. **(فالساذج)** بفتح الذال المعجمة وهو ما ليس معه اعتقاد **(واسطة)** بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا **(والراغب)** قال **(الصدق المطابقة الخارجية مع الاعتقاد)** لها كما قال الجاحظ **(فإن فقدا)** أي المطابقة الخارجية واعتقادها أي مجموعهما بأن فقد كل منهما أو أحدهما **(فمنه كذب)** وهو ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء **(و)** منه

أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبر، وهي وإن أمكن إدراجها فيما لا اعتقاد معه بأن يراد عدم اعتقاد المطابقة واللامطابقة لكن فيه مع البعد أن المقصود تفصيل الصور المحتملة لا إدراج بعض في آخر وإلا فيمكن إرجاع الصور إلى أربع هي: المطابقة مع اعتقادها، وعدم اعتقادها، واللامطابقة كذلك انتهى. قوله: **(والأول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق)** أي الخبر الصدق فالصدق الذي هو وصف الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة، وما قيل من أن مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقته للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتقد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع. قوله: **(وغيره الصدق المطابقة الخ)** الصدق والكذب في هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمّل في عبارة المصنف فليتأمّل.

قوله: **(فالساذج واسطة)** قال شيخنا الشهاب: اعترض بأنّ الشك من قبيل التصورات كما هو رأي المحققين فليس من الخبر انتهى. وأقول: صرّح في المطول أوّلاً بما يفيد انتفاء الواسطة على هذا القول، ثم ذكر في أثناء تقريره ما نصه: وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لأنّ الشك عبارة عن تساوي الطرفين والتردّد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقاً ولا كاذباً وتثبت الواسطة اللهم إلا أن يقال: إذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذباً. لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقاً أو كاذباً لأنه لا حكم فيه ولا تصديق، بل هو مجرّد تصور كما صرّح به أرباب المعقول لأنا نقول: لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولاً وقوعها وذهنه لم يحكم بشيء من النفي والإثبات لكنه إذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال «زيد في الدار» مثلاً مع الشك فكلامه خبر لا محالة، بل إذا تيقن أن زيداً ليس في الدار وقال: «زيد في الدار» فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى. فقوله «لأنا نقول الخ» ردّ للاعتراض الذي حكاه شيخنا وسكت عليه. وقوله «وتثبت الواسطة الخ» يشعر بعدم الجزم بنفيها على هذا القول وإن صرّح أوّلاً يفيد نفيها عليه. قوله: **(فمنه كذب وهو ما فقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شيء)** فيه تصريح بأنّ من الكذب على هذا القول ما لا اعتقاد فيه أصلاً، واعترضه الكمال بأنه عند الراغب الواسطة كما ينبئ عنه كلامه، وكأنه أراد بكلامه المنبىء عما ذكر قوله فيما

(موصوف بهما) أي بالصدق والكذب (بجهتين) وهو ما فقد فيه واحد من المطابقة للخارج واعتقادها يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد أو للخارج، وبالكذب من حيث انتفت فيه المطابقة للخارج أو اعتقادها فهو واسطة بين الصدق والكذب (ومدلول الخبر) في الإثبات (الحكم بالنسبة) التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلاً (لا ثبوتها) في الخارج

نقله عنه، بل إما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له «زيد في الدار» وفي تمسكه بهذا نظر، لأنّ فرض هذا انتفاء الاعتقاد ممن لا قصد له وكلام الشارح في انتفائه ممن له قصد فليتأمل.

قوله: (ومدلول الخبر في الإثبات الحكم بالنسبة التي تضمنها كقيام زيد في قام زيد مثلاً لا ثبوتها في الخارج) فيه أمور: أحدها أن المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه وإلا فمدلول نفسه هو ما تقدم في قول المصنف «والخبر خلافه» وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله في الخارج بغيره والمصنف بما له خارج صدق أو كذب. ثانيها قول الشارح في الإثبات قال شيخنا الشهاب: حمله على التقييد به قول المتن الآتي «لا ثبوتها» انتهى. أقول: وقول المتن الحكم بالنسبة لأنّ مدلوله في النفي ليس الحكم بالنسبة بل بانتفائها كما سيأتي. ثالثها أن هذه النسبة التي هي متعلق الحكم هي ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد في قولنا «قام زيد» أو نقول: هي ثبوت ربط المحمول بالموضوع كثبوت ربط القيام بزيد في قولنا «قام زيد» كما بين ذلك القوم في كتب المنطق وغيرها، وحينئذ فتمثيل الشارح للنسبة وقوله «كقيام زيد في قام زيد» مخالف لذلك وللمعنى إذ متعلق الحكم بحسب الواقع إنما هو ثبوت القيام لا نفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا «لا ثبوتها» فإنه دل على أنه أراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته وإلا كان المعنى لا ثبوت ثبوت القيام وهو فاسد. وقوله فيما يأتي «كقائم في زيد بن عمرو قائم» فمثل للنسبة بقائم لا بثبوته، ومآل ذلك إلى أن المراد بالنسبة المنسوب. والوجه أن كلام المصنف في الموضعين على حذف المضاف أي الحكم بثبوت النسبة وكنسبة قائم أي النسبة التي اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح إنما قصد المحافظة على ظاهر كلامه لكراهة المخالفة مع ظهور المراد، فإن السابق إلى الفهم من الحكم بالقيام إنما هو الحكم بثبوته مع أنه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الإضافة في قوله «لا ثبوتها» بيانية، أو حمله على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعاً للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو الثبوت، بل بمعنى المنسوب الذي هو متعلق الثبوت. رابعها أن المتبادر من الحكم وهو الذي يصرّح به كلام أهل الميزان أن المراد به الإيقاع والإيجاب الذي هو التصديق، لكن صرّح في المحصول بخلافه فقال:

بقي ههنا البحث عن ماهية الحكم فإنه لا يجوز أن يكون المراد منه الاعتقاد لأن الإنسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة، ولأن من لا يعتقد أن زيداً في الدار يمكنه أن يقول والحالة هذه

....

«زيد في الدار» أي ويوافق ذلك ما تقدم في خبر الشاك عن المطوّل في شرح قوله «فالساذج واسطة» ولا يجوز أن يكون المراد منه الإرادة لأنّ الإخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع أن الإرادة يمتنع تعلقها به فلم يبق إلا أن يكون الحكم الذهني هو أمر مغاير لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذي لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى. وعلى المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه، وحينئذ يتوقف في قول الشارح الآتي نعم الأوّل سالم عن هذا التخلف كما سيأتي. خامسها أن قول الشارح «في الخارج» ينبغي أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الأمر لا ما يرادف الأعيان وإلا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لأنها من الأمور الاعتبارية. سادسها أن الكوراني شرح هذه العبارة ثم قال: والتحقيق في هذا المقام هو أن الخبر مثل «زيد قائم» إذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الإيقاع وهو الحكم الذي صدر عن المتكلم، ويدل أيضاً على الوقوع، فكل منهما يسمى حكماً. فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه في نفس الأمر إنما هو باعتبار الإيقاع لأنه المتصف بذلك لا الوقوع، وأما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لأنك إذا قلت «زيد قائم» إنما تفيد المخاطب وقوع القيام لا أنك أوقعت القيام على زيد فإنه لا يعد فائدة. فإن قلت: لو دل «زيد قائم» على الوقوع لم يوجد الكذب في خبر قط لامتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت: دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية فجاز التخلف لمانع كما في المجاز ولذلك قال بعض أئمة العربية: إن الصدق هو مدلول الخبر والكذب احتمال عقلي، فإذا تأملت هذا ظهر لك أن قول المصنف «وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً» ليس بشيء لأنّ ذلك إنما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى. وأقول: أما قوله «فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه في نفس الأمر» إنما هو باعتبار الإيقاع لأنه المتصف بذلك لا الوقوع فإن أراد فيه بكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الإيقاع أنه باعتبار مطابقة الإيقاع المفهوم من الكلام للإيقاع الثابت في نفس الأمر بمعنى أن الإيقاع المفهوم من الكلام إن كان مع قطع النظر عن فهمه من الكلام متحققاً في الواقع كان مطابقاً وكانت تلك المطابقة صدقاً، وإن كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققاً فيه لم يكن مطابقاً وكان عدم المطابقة كذباً.

فقوله «لا الوقوع» ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من الكلام للوقوع الواقعي صدق، وعدم مطابقته للوقوع الواقعي بأن لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب، وكذا يقال في اللاوقوع المفهوم من الكلام، فمطابقته للواقعي بأن لا يتحقق الوقوع صدق، وعدم مطابقته له بأن يتحقق الوقوع كذب، وقد تقدم في كلام شيخنا الشريف نقل هذا عن المحقق أي السيد في الأصول كما يجوز أن يكون باعتبار الإيقاع مع الوقوع بمعنى أن مطابقة الإيقاع للوقوع الواقعي بأن يكونا ثبوتيين صدق، وعدم المطابقة بأن لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب. وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام، فمطابقته للاوقوع الواقعي بأن لا

....

يتحقق الوقوع في الواقع كذب. وعدم مطابقته بأن يتحقق كذب، وقد تقدم في كلام شيخنا ترجيح هذا، وإن أراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الإيقاع أن الصدق مطابقة الإيقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلا معنى حينئذ لقوله «لا الوقوع» بل هو حينئذ باعتبارهما.

وأما قوله «وما باعتبار إفادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لأنك إذا قلت الخ» فإن أراد به إثبات أن مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الإيقاع فيتوجه عليه أنه بتقدير تمام جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه إذ لا يلزم من كون المقصود إفادته للمخاطب هو الوقوع لا الإيقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الإيقاع لجواز أن يكون المدلول هو الإيقاع والمقصود إفادته هو الوقوع الذي أفاده الخبر أيضاً كما تقدم في كلام شيخنا الشريف أن الخبر دال وضعاً على صورة ذهنية تحكي الوقوع وتبينه، وإن الحكاية تدل على المحكي، فالخبر دال عليه أيضاً أي بواسطة دلالته على الصورة الذهنية الدالة عليه. فإن حاصل ذلك أنه موضوع للإيقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو ـ أعني الوقوع ـ هو المقصود بالإفادة وإياك أن تستنكر كون المدلول خلاف المقصود بالإفادة فإن ذلك واقع كما في التعريض والكناية حيث كانت حقيقة كما تقدّم في المقدّمات، فإن المقصود فيهما بالإفادة غير مدلولهما كما هو ظاهر لمتأمل معناهما. وإن أراد به إثبات الإفادة إنما هي باعتبار الوقوع وإن لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي فيتوجه عليه أن هذا لا يلاقي مقصوده من ردّ ما اختاره المصنف من أن مدلوله الوضعي الحكم بالوقوع لا نفس الوقوع، فظهر أن جميع ما ذكره إلى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره المصنف. وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله «فإذا تأملت هذا ظهر لك أن قول المصنف وإلا لم يكن شي من الخبر كذباً ليس بشيء الخ» ففيه أمران: الأوّل أن غاية ما يلزم من ذلك ردّ هذا الدليل الخاص لكن مجرّد ذلك لا يوجب ردّ المدعي لجواز إثباته بطريق آخر كسلامته من التخلف اللازم للقول الآخر كما أشار إليه المحقق المحلي بقوله «نعم الأوّل الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف». وأما دفع شيخ الإسلام كالكمال هذا بأنه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا نقطع بأنّ ما نقصده بقولنا «زيد قائم» ونفهمه منه هو إفادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك، فيردّه أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي أنه المدلول الأصلي الوضعي كما بيناه آنفاً بما لا مزيد عليه. نعم قد يعارض بأنّ التخلف يوجد أيضاً على طريقة المصنف كما في خبر الشاك لكن إن أريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف فليتأمل. الأمر الثاني أن هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فإنه قال في قول الإمام «لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا القول وجد حدوث العالم» ما نصه.

....

وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا: لا نسلم وإنما يلزم ذلك أن لو كان اللفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده، أو يكون غيره لكن دلالته عليه قطعية فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل. أما إذا كان مدلوله الأمر الخارجي الذي هو وقوع حدوث العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حينئذ بدون مدلوله انتهى. ولا شبهة لعاقل في اطلاع المصنف عليه إذ لا يتصوّر مخالفته في كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالمخالفة، بل نقل ـ أعني المصنف ـ هذا الإيراد عن والده وأقرّه حيث قال في منع الموانع ما نصه: نعم ردّ الشيخ الإمام على الإمام هذا الدليل مع موافقته إياه على الحكم فقال على قوله «مدلول قولنا العالم حادث الحكم بذلك الخ». هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد. أما صحتها فلأن مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك الحكم إذا صدر من مبرّإ عن الخطأ يلزم صحة المخبر به في الخارج فيكون العالم حادثاً، وأما فساد الاستدلال فلأنا لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرّإ عن الخطأ أو غير مبرّإ، بل ولو قلنا إنه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه، فقوله «يجب أن لا يكون الكذب خبراً» عجيب انتهى.

وكل هذا ظاهر في أنه لم يذكر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتماد عليه في هذا الحكم، وكيف يذكره لذلك مع الاطلاع على ردّه في كلام القرافي ووالده، وإقرارهما على الإيراد وعدم منازعتهما فيه بوجه؟ بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه ردّ على الإمام هذا الدليل مع موافقته على الحكم إذ لو لم يوافقه لما أقرّه على هذا الكلام، بل كان الواجب عليه أن يجيب عن ردّ والده كما هو عادته في أمثال ذلك، بل ذكر قبل هذا الكلام في منع الموانع ما يصرّح بأنه لم يذكره للاعتماد عليه فإنه نقل اعتراض قوم على قوم الإمام «وإلا لم يكن الكذب خبراً» بأنه يوهم تحقق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وأن هذا انقلب على الإمام، وأن صواب العبارة أن نقول: وإلا لم يكن الخبر كذباً. ثم قال: والصواب عبارة الإمام والانقلاب على القوم لا عليه. أما تقرير عبارته فلأن مدلول النسبة لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منتفٍ ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر الذي هو صدق وكذب، فالملزوم مثله وبيان الملازمة أن ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا يكون الإخبار عنه كذباً وهذا واضح. وأما تبيين فساد عبارتهم فلأن معنى قولنا «وإلا لم يكن الخبر كذباً» كون كل خبر كذباً وليس كذلك إذ من الخبر صدق كما أن منه كذباً فوضح أن صواب العبارة ما ذكره الإمام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث يقول: وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً. فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ. وهذا من الأماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذكره وقوع الخطأ لقوم في تقريره كما عرفت فأوردناه على الوجه الذي أورده الإمام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه الإشكال انتهى. فانظر إلى قوله «والغرض بذكره وقوع الخطأ لقوم الخ» فإن فيه تصريحاً بأنه ليس الغرض إلا ذلك وأنه لم

(وفاقاً للإمام) الرازي في أنه الحكم بها (وخلافاً للقرافي) في أنه ثبوتها (وإلا) أي وإن لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها (لم يكن شيء من الخبر كذباً) أي غير ثابت النسبة في الخارج وقد اتفق العقلاء على أن من الخبر كذباً. وأجيب بأنّ كذب الخبر بأن لم تثبت نسبته في الخارج ليس مدلولاً له حتى ينافي ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة. غاية الأمر أن الخبر الكذب تخلف فيه المدلول عن الدليل لأن دلالته وضعية لا عقلية وتقسيم الخبر إلى الصدق والكذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه. نعم الأول الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف، وتقسيم الخبر عليه إلى الصدق والكذب باعتبار ما تضمنه

يذكره للاعتماد عليه في هذا الحكم، ويزيد ذلك تصريحاً ما تقدم نقله عن والده وإقراره عليه من موافقته الإمام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من اعتنائه بمتابعة والده وتقديمه على غيره حتى خالف معه الجمهور في مواضع وأيد به الجمهور في مواضع. وإذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الردّ وأنه لم يذكر هذا الدليل للاعتماد عليه بل للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه، عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبعه بما ليس له والحامل له على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف وتتبعها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان. وحيث وصل بنا الكلام إلى هذا المقام فاطفىء المصباح فقد طلع الصباح.

قوله: (في أنه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب: وهذا هو الذي عليه المناطقة وأهل المعاني والمراد ثبوتها في الخارج انتهى.

قوله: (نعم الأوّل الموافق للإمام الرازي سالم عن هذا التخلف) قال الكمال: هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدّم عليه من أنا نقطع بأنّ الذي نقصده عند إخبارنا بقولنا «زيد قائم» هو إفادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك، ونقطع بأنّ الذي نفهمه من إخبارنا بأنّ زيداً قائم مثل ذلك وهذا هو الذي نصره في المطول. وردّ ما رجحه الإمام بأنه لو أريد إيقاع النسبة لما كان لإنكار الحكم معنى لامتناع أن يقال إنه لم يوقع النسبة. واعلم أن الإمام قائل بأنّ اللفظ موضوع للمعنى الذهني لا الخارجي كما تقدّم ذلك عنه في الكتاب الأوّل، فقوله هنا «إن مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة» جارٍ على ذلك المنوال بخلاف المصنف فإنه قال بأن اللفظ موضوع للمعنى الخارجي فخالف الإمام هناك مع قوله هنا بما قال الإمام اهـ. وتبعه شيخ الإسلام فيما قبل قوله «واعلم الخ». وأقول: أما قوله «وهو معارض بما هو مقدم عليه الخ» فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلاً عن التقديم على المعارض. وأما قوله «ورد ما رجحه الإمام» إلى قوله «لامتناع أن يقال إنه لم يوقع النسبة» فيمكن أن يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بأنه مع إرادة إيقاع النسبة لا مانع من كون الإنكار لما دل عليه ذلك الإيقاع من الوقوع أو اللاوقوع إذ لا يجب أن يرجع الإنكار لمدلول الخبر بالذات، بل يجوز أن يرجع لما هو المقصود بالإفادة وهو ما ذكر وكأنّ المنكر يبين

من النسبة كما سيأتي. ويقاس على الخبر في الإثبات الخبر في النفي فيقال مدلوله الحكم بانتفاء النسبة، وقيل انتفاؤها. وقوله «وإلا لم يكن شيء من الخبر كذباً» أوضح كما قال من عبارة المحصول لم يكن الكذب خبراً ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذباً

بإنكاره متعلق الإيقاع أنه ـ أعني الإيقاع ـ غير مطابق فليتأمل. وأما قوله «واعلم الخ» فقد أجاب عنه شيخ الإسلام بأن ما رجحه ـ المصنف هنا ـ لا يخالف ما رجحه في الكتاب الأول، لأن الكلام هناك في اسم الجنس النكرة وهنا في الخبر اهـ.

واعلم أنه في المطول قبل رده ما رجحه الإمام أيده بقوله «وإنه ـ أي الخبر ـ لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه وإلا لما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم إخلاء اللفظ عن معناه الذي وضع له، وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلاً ويلزم التناقض في الواقع عند الإخبار بأمرين متناقضين اهـ. قال الفنري: قوله «وحينئذ لا يتحقق الكذب» الظاهر أنه بيان لبطلان التالي أعني قوله «ولما صح ضرب زيد إلا وقد وجد منه الضرب». لا يقال هذا منقوض بأنه لو صح لم يكن الإيقاع والانتزاع أيضاً مدلول الخبر إذ لو كان الإيقاع أيضاً مدلوله لم يصح ضرب زيد إلا وقد وجد من المتكلم الإيقاع لئلا يلزم إخلاء اللفظ عن الموضوع له، وحينئذ لا يتحقق الكذب لتحقق مدلوله الخبر في الواقع لأنا نقول: ليس كذب الخبر عند من يقول بأن مدلوله الوضعي هو الإيقاع مثلاً بانتفائه في الواقع، بل بانتفاء النسبة التي يشعر بها ذلك المدلول وإن تحقق نفسه فلا محذور اهـ. وقال قبل ذلك: فإن القائل بكون مدلوله الخبر هو الإيقاع قائل بأن المقصود بالإفادة هو الوقوع الذي يدل عليه الإيقاع بطريق الإشعار كما صرح به الشريف في شرح المفتاح اهـ. وأقول: يمكن أن يؤخذ من ذلك تأييد جوابنا السابق عن رد المطول على ما رجحه الإمام بأن يقال: إذا جاز أن يكون المقصود بالإفادة متعلق المدلول لا نفسه فيجوز أن يكون المقصود بالإنكار ذلك أيضاً. ثم قال الفنري في قوله «ويلزم التناقض في الواقع»: وههنا بحث وهو أن المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الإثبات أو النفي إذ لما لم يجز إخلاء اللفظ عن معناه الوضعي لزم تحقق النفي والإثبات عند الإخبار بأمرين متناقضين فلا يصح سبباً للعدول. لا يقال لا تناقض بين النفي والإثبات، ألا ترى أنهما يرتفعان عند الجهل البسيط والمتناقضان لا يجوز ارتفاعهما لأنا نقول: لا خفاء في وجود التنافي بينهما واجتماع المتنافيين كاجتماع النقيضين فليتأمل. ثم في قوله «للزم التناقض» مسامحة لأن التناقض لازم البتة والأظهر أن يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اهـ. ما ذكره الفنري، ويمكن أن يفرق بأن اجتماع المتنافيين أخف من اجتماع المتناقضين فمحذوره أسهل. بقي أمر آخر وهو أنه قد يقال إنه على الأول يتخلف المدلول في خبر الشاك فليتأمل. قوله: (**اعتبار ما تضمنه من النسبة**) أي لا باعتبار مدلوله، وقوله «كما سيأتي» أي في قول المصنف «ومورد الصدق والكذب الخ». قوله: (**أوضح كما قال من عبارة المحصول**) وجه شيخ الإسلام الأضحية بسلامته من إيهام عبارة المحصول

(ومورد الصدق والكذب) في الخبر **(النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد)** لعمرو. أيضاً فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد

وجود الكذب لا بوصف الخبرية والقصد انتفاؤه، وإيهام عبارة التحصيل أن كل خبر كذب وليس كذلك انتهى. لا يقال ذلك الإيهام لا محذور فيه لأنّ وجود الكذب لا بوصف الخبرية واقع فقد صرّحوا بأنه قد يطلق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها في غير الخبر أيضاً كقوله تعالى ﴿لقد صدق الله ورسوله﴾ [الفتح: ٢٧] أيضاً وقوله ﷺ: «وكذب بطن أخيك» وقول الشاعر:

وقد كذبتك نفسك فأكذبنها ... لما منتك تغرير اقطام

لأنا نقول: المراد إيهام وجود الكذب في النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية.

قوله: **(ومورد الصدق والكذب في الخبر النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم الخ)** أي ما يتعلق به المطابقة التي هي الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذي هو الكذب ويتصف به هو النسبة أي المفهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله «التي تضمنها» فمطابقتها للنسبة الواقعية بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين صدق، وعدم مطابقتها لها بأن يكونا مختلفين كذب، فعبارته ظاهرة فيما تقدم عن المحقق في الأصول من أن المعتبر في الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لا مطابقة الإيقاع أو الانتزاع للنسبة الواقعية، والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو اللاوقوع كما يصرح به كلامهم، ويمكن حمل كلام المصنف عليه. فقوله «كقائم» أي كنسبة قائم أي النسبة التي يشتمل عليها وهي ثبوت القيام لزيد. قوله: **(فقائم المسند إلى ضمير زيد مشتمل على نسبة هي قيام زيد)** يتبادر إلى الفهم منه أنه اعتبر النسبة التي بين قائم وضميره وفيه نظر لأن هذه النسبة لا يصدق عليها النسبة التي تضمنها الخبر لأن المفهوم من النسبة التي تضمنها الخبر هي نسبة الخبر التي هي المقصودة بالإفادة وقد وصفها بذلك، ولأنها ليست مقصودة للإفادة بل تصور القيام منسوباً إلى زيد فهي مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة في الجملة الواقعة خبراً كما في «زيد يقوم أبوه» ليست مقصودة للإفادة فإن تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغي أن لا يكون قوله «المسند إلى ضمير زيد» إشارة إلى حمل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره، بل إشارة إلى أن إسناده إلى ضمير «زيد» إشارة إلى حمل النسبة التي هي المورد على النسبة التي بين قائم وضميره، بل إشارة إلى أن إسناده إلى ضمير «زيد» دليل على نسبته إلى «زيد» فليتأمل. قوله: **(مشتمل على نسبة)** أي مستلزم لها. وقوله «هي قيام زيد» أي وقوع قيام زيد. وقوله «لا بنوّة زيد لعمرو فيه» أي في الخبر المذكور. وقوله «إذ لم يقصد به» أي بالخبر المذكور الإخبار بها أي بالبنوة قد يؤيد تأويلنا. قوله «المسند إلى ضمير زيد» فإن النسبة التي في قائم بالنسبة إلى الضمير لم يقصد بها الإخبار من حيث إنها نسبة قائم إلى الضمير فليتأمل. قوله: (ووجه بنائه

وهي مورد الصدق والكذب في الخبر المذكور لا بنوة زيد لعمرو. فيه أيضاً إذ لم يقصد به الإخبار بها **(ومن ثم)** أي من هنا وهو أن المورد النسبة أي من أجل ذلك **(قال)** الإمام **(مالك وبعض أصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلاناً شهادة بالوكالة)** أي التوكيل **(فقط)** أي دون نسب الموكل ووجه بنائه على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتي **(والمذهب)** أي الراجح عندنا أنها شهادة **(بالنسب)** للموكل **(ضمناً والوكالة)** أي التوكيل **(أصلاً)** لتضمن ثبوت التوكيل المقصود لثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم **(مسألة الخبر)** بالنظر إلى أمور خارجة عنه **(أما مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة)** مثل قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان **(أو استدلالاً)** نحو قول القائل الفلسفي العالم قديم **(وكل خبر)** عنه ﷺ **(أو هم باطلاً)** أي أوقعه في الوهم أي الذهن **(ولم يقبل التأويل فمكذوب)** عليه ﷺ لعصمته عن قول الباطل **(أو نقص منه)** من جهة راويه **(ما يزيل الوهم)** الحاصل بالنقص منه من الأوّل ما رُوي أن الله خلق نفسه فإنه يوهم حدوثه

على ما ذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتي**)** قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة في أطراف الخبر وإن لم تكن ملحوظة بالذات للإفادة حتى لم يكن مورداً للصدق والكذب لكنها ملحوظة بالتبع لتعيين الأطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الإخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر، فخروجها عن كونها مورداً للصدق والكذب لا يقتضي عدم الإخبار بها بالتبع، بل الذي يقتضي كونها قيوداً للخبر كما تقرر هو الإخبار بها كذلك، وبهذا يظهر وجه المذهب الآتي فليتأمل.

قوله: **(أي الراجح)** إشارة إلى أنه لم يرد بالمذهب ما هو مصطلح الفروع عند النووي وغيره. وقوله «ضمناً» أي تبعاً، وقوله «أصلاً» أي قصداً. وقوله «لتضمن» أي استتباع. قوله: **(لغيبته عن المجلس)** قال شيخنا الشهاب: أي إذ لو كان حاضر الشهد على عينه وسجل عليها اهـ. وأقول: الذي يظهر أنه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه المخبر له أيضاً، وعلى هذا فالتعليل بالغيبة للزوم الشهادة حينئذ إذ لا يتأتى مع الغيبة الإشارة إلى العين فليتأمل. قوله: **(بالنظر إلى أمور خارجة عنه)** أي عن مفهومه احتراز عن النظر إلى مجرد مفهومه فإنه بذلك الاعتبار محتمل لهما لا قطع فيه بواحد منهما. قوله: **(فمكذوب)** قال شيخنا الشهاب: نائب الفاعل ضمير عائد على الخبر لئلا يخلو الخبر عن العائد، وقضية ذلك تعدي كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اهـ. وأقول: «مكذوب» خبر مبتدإ محذوف أي فهو مكذوب والجملة خبر «كل خبر» والرابط ذلك المبتدأ المحذوف. قوله: **(من الأول ما روي أن الله خلق نفسه الخ)** قد يمنع عدم قبول هذا التأويل لجواز أن يؤوّل خلق نفسه على أن وجود مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فأطلق عليه لفظه مجازاً. ويجاب بأن الغرض التمثيل على سبيل الفرض فلا ينافي إمكان التأويل على ما ذكر أو بأن الغرض التمثيل

أي يوقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أن تعالى منزه عن الحدوث. ومن الثاني ما رواه الشيخان عن ابن عمر قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال: أرأيتكم ليلتكم هذه فإن على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الأرض أحد(١). قال ابن عمر: فوهل الناس في مقالته. وإنما قال «لا يبقى ممن هو اليوم» يريد أن ينخرم ذلك القرن. قوله «فوهَل الناس» بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقه فيها حديث أبي سعيد الخدري «لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»(٢) وحديث جابر «ما من نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ»(٣) رواهما مسلم. وروى مسلم أيضاً عن جابر أن ذلك كان قبل موته ﷺ بشهر. وقوله «منفوسة» أي مولودة احترز به عن الملائكة **(وسبب الوضع)** للخبر بأن يكذب على النبي ﷺ **(نسيان)** من الراوي لما رواه فيذكر غيره ظاناً أنه المروي **(أو افتراء)** عليه ﷺ كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته المطهرة **(أو غلط)** من الراوي بأن يسبق

لوهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشعر بذلك قول الشارح «أي فإنه يوهم حدوثه الخ» ولم يضم له قوله «ولم يقبل التأويل» فليتأمل. قوله: **(وقوله منفوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة)** أي ولا يحترز به عن الجن فإنها مولودة لكن قد يشكل بإبليس فإنه لم ينقرض مع أنه من الجن وكان موجوداً حينئذ، ويمكن أن يجاب بمنع أنه مولود وبأنه لم يكن حينئذ على ظهر الأرض فلعله كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله «على ظهر الأرض» أو هو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله «اليوم» فتأمله. قوله: **(وسبب الوضع)** فإن قلت: هلا أخر، عما بعده فإن منه ما يشمل الموضوع أيضاً كما في قوله «وما نقب» وقوله «وبعض المنسوب»؟ قلت: لأنه لما كان ما قبله متناولاً إجمالاً لجميع الموضوعات ومنها ما يشمله بعض الأنواع الآتية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهما وليتفرغ الذهن إلى تلك الأنواع لاحتياجها لفضل التفات لما فيها من التفصيل مع قلة الكلام على سبب الوضع. قوله: **(أو افتراء عليه)** قال شيخ الإسلام: الأولى أو تنفيراً إذ الافتراء قسم من الوضع لا سبب له انتهى.

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم باب ٤١، كتاب مواقيت الصلاة باب ٢٠، ٤٠. أبو داود في كتاب الملاحم باب ١٨ الترمذي في كتاب الفتن باب ٦٤.

(٢) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢١٧، ٢١٨. أحمد في مسنده (١/١٢٩، ١٥٧).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز باب ٨٣، مسلم في كتاب القدر حديث ٦، ٧. أبو داود في كتاب السنة باب ١٦، أحمد في مسنده (٣/٢٨٤).

لسانه إلى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدي معناه **(أو غيرها)** كما في وضع بعضهم أحاديث في الترغيب في الطاعة والترهيب عن المعصية **(ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة)** أي قوله أنا رسول عن الله إلى الناس **(بلا معجز أو)** بلا **(تصديق الصادق)** له لأن الرسالة عن الله على خلاف العادة والعاد تقضي بكذب من يدعي ما يخالفها بلا دليل. وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه. أما مدعي النبوة أي الإيحاء إليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله إمام الحرمين **(وما نقب)** أي فتش **(عنه)** من الحديث **(ولم يوجد عند ذويه)** من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله. وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله وهذا مفروض بعد استقرار الأخبار، أما قبل استقرارها كما في عصر الصحابة فيجوز أن يروي أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الإمام الرازي **(وبعض المنسوب إلى النبي ﷺ)** من المقطوع بكذبه لأنه رُوي عنه أنه قال

قوله: **(ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعي الرسالة الخ)** يتجه أن محل الخلاف ما قبل نزول قوله تعالى: ﴿وخاتم النبيين﴾ [الأحزاب: ٤٠]أما بعده فلا يتجه المخالفة في القطع نظراً للتجويز العقلي مع منع الشرع على أن تجويز العقل صدقه لا ينافي القطع بكذبه عادة، لأن معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية أنه قدّر وجود خلافها لم يكن محالاً لا أنه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب وشراحه في أول مختصره. وقوله «بلا معجزة أو تصديق الصادق» أي من نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدّق هذا المدعي للنبوة في دعواها والمعنى بلا واحد منهما كما في ﴿ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾ [الإنسان: ٢٤] فمع تصديق الصادق لا يحتاج إلى إظهار المعجزة. قوله: **(وما نقب)** فيه أمران: الأول أن ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله «من المقطوع بكذبه» خبراً عنه مع إمكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما بعده وكان عدم اقتصاره على قطع ما بعده ليأنس بهذا فليتأمل. الثاني أن المصنف في شرح المنهاج بحث في ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الإمام: ولقائل أن يقول غاية منتهى المنقب الجلد والمتفحص الألد عدم الوجدان، فكيف ينتهض ذلك قاطعاً في عدم الوجود. وإنما فصاراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت إلى ذلك الخبر وإن فرض دليل عقلي أو شرعي أو توفر الدواعي على نقله عاد إلى القسمين المذكورين في الكتاب أي المنهاج انتهى. قلت: ويؤيد ما قاله إن الاستقراء الناقص إنما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم، وأما الاستقراء التام فهو متعذر أو متعسر جداً. قوله: **(ولم يوجد عند ذويه)** وفي نسخة أهله يمكن أن يريد بالوجود عند ذويه وأهله ما يعم الوجود في صدورهم والوجود في كتبهم ونحوها، ثم رأيت الإسنوي عبر بقوله «فلم يوجد في بطون الكتب ولا في صدور الرواة» انتهى.

قوله: **(كما في عصر الصحابة)** قال شيخنا الشهاب: أي كالحديث الذي فتش عنه فلم

«سيكذب عليّ» فإن كان قال ذلك فلا بدّ من وقوعه وإلا فيه كذب عليه وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعي على نقله) تواتراً كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المقطوع بكذبه لمخالفته للعادة (خلافاً للرافضة) في قولهم لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في إمامة علي رضي الله عنه نحو «أنت الخليفة من بعدي» مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصا.

قلنا: هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها إلى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر في إمامة عليّ فإنه لا يعرف ولو كان ما خفي على أهل بيعة السقيفة أي الصحابة الذين بايعوا أبا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخزرج وهي صفة مظللة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه عليّ وغيره رضي الله عنهم (وإما) مقطوع (بصدقه كخبر الصادق) أي الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله ﷺ لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ) وإن كنا لانعلم

يوجد عند غير رواية في عصر الخ انتهى. قوله: (أنه قال سيكذب عليّ) قال المصنف في شرح المنهاج: فإن قلت لا يلزم وقوع الكذب في الماضي الذي هو المدعي لأنه قال «سيكذب» بصيغة المضارع فيجوز أن يقع في المستقبل. قلت: السين الداخلة على «يكذب» وإن دلت على الاستقبال فإنما تدل على استقبال قليل بخلاف «سوف» كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اهـ. قلت: ومرداه بالماضي في قوله «لا يلزم وقوع الكذب في الماضي» ما تقدم على زمن المصنف الذي هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب إليه عليه الصلاة والسلام، وبالمستقبل في قوله «فيجوز أن يقع في المستقبل» ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأن يكون قرب الساعة فليتأمل. قوله: (ورسوله لعصمته عن الكذب) فيه أمران: الأول أن قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الأنبياء بل وسائر الملائكة لثبوت عصمة الجميع وهي شاملة للعصمة عن الكذب. والثاني أنه قد يشكل القطع بصدقه مع الاختلاف في تجويز كذبه سهواً فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله، فإن القاضي جوزه كما تقدم وفي تجويز الصغائر عمداً فإن الأكثر جوزها كما تقدم، ومنها تعمد الكذب في غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب سهواً في الأول كما جوزه القاضي وعمداً في الثاني كما جوزه الأكثر ولم يقم قاطع على بطلان واحد من التجويزين، ولا ادّعى أحد خطأ القاضي ولا الأكثر في ذلك إلا أن يكون التجويز عقلياً وهو لا ينافي القطع سمعاً. أو يقال: إنه وإن جاز لا يقرّ عليه ولا بد أن ينبه عليه في الأول ويستدرك الصواب في الثاني فأي خبر له استقر قطع بصدقه. ثم رأيته في المحصول بعد كلام قرره قال ما نصه: فإذن هذا المطلوب أي علم صدق خبر الرسول لا يتم إلا بإقامة الدلالة على أنه ادعى كونه صادقاً في جميع ما يخبر عنه ثم أقام المعجز عليه، وذلك لا يكفي فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة،

عينه (والمتواتر معنى أو لفظاً وهو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس)

وكيف والعلماء اختلفوا في جواز الصغائر على الأنبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم، واتفقوا على جواز السهو والنسيان؟ بل الصواب أن يقال: إن ظهر المعجز عقب ادعاء الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل وإلا ففي القدر المدّعي انتهى. ولما نقل الأسنوي مضمون ذلك في شرح المنهاج قال: وقد لاح مما قاله إشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهواً ودعواه العلم بالصدق مطلقاً نعم إن أراد الصدق في الأحكام وهو الذي يقتضيه كلام الإمام في المعالم فلا تعارض لأنهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم انتهى. وفيه نظر لأنه حيث قيل بالجواز ولم يقم قاطع على المنع فكيف يثبت المطلوب فليتأمل.

قوله: (وبعض المنسوب إلى محمد ﷺ) فيه أمور: الأوّل أنه يمكن الاستدلال على ذلك بأنا نقطع بأنه أمر بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وأنه امتثل ذلك زمن لازم ذلك قطعاً صدق ما نسب إليه في الجملة وإلا لم يتحقق التبليغ حقيقة. والثانية أنه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل لأنهم أيضاً مأمورون بالتبليغ ممتثلون للأمر به لكن هل يقيد فيهم ببعض المنسوب إليهم أيضاً فيه نظر، لأن التقييد بالبعض فيه ﷺ إنما أخذ مما روي عنه من قوله «سيكذب علي» ولم يعلم رواية ذلك عنهم إلا أن العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم في الجملة، وأما جريان ذلك في حق الأنبياء ففيه نظر، لأنهم غير مأمورين بالتبليغ. والثالث أنه يحتمل تقييده بالآحاد أخذاً من قول الشارح «وإن كنا لا نعلم عينه» لأن المتواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين، ومن قول المصنف «والمتواتر الخ» لشموله الأحاديث المتواترة فلو شملها هذا أيضاً كان مستدركاً بالنسبة إليها، أو بناء على أنه لا تواتر في الأحاديث ويحتمل إطلاقه، ولا ينافيه قوله «وإن كنا لا نعلم عينه» لأن مجموع المنسوب لا تعلم عينه لأن جزءه من الآحاد لا تعلم عينه والمركب مما لا تعلم عينه لا تعلم عينه، وتقييد هذا دفعاً للاستدراك للاستغناء بما بعده ليس أولى من العكس على أنا لا نسلم الاستدراك في المتعاطفين إذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا. قوله: (يمتنع عادة) هو مراد من قال يمتنع عقلاً لأن مراده عقلاً بالنظر للعادة. قوله: (عن محسوس) أي ولو بواسطة أو في الأصل فشمل متعدد الطباق أيضاً فإنه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الأولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الأولى أو في الأصل أي بالنظر للأولى. وشمل المحسوس المحسوس سائر الحواس الظاهرة، وهل يشمل الوجدانيات أيضاً فيه نظر، وقد يدل على الشمول تقرير الأقوال الآتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشرين على أخبارهم بصبرهم فإن الصبر غير محسوس بالحس الظاهر، وفي تقرير قول الأربعين يستدعي أخبارهم عن أنفسهم بذلك فإن الكفاية ليست أمراً محسوساً بالحس الظاهر. فإن قيل: حد المتواتر المذكور منطبق على أخبار النصارى بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لأنهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس. أجيب بمنع ذلك لأن مرجع خبرهم إلى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في كتب التفاسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على أن

لا معقول لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم فإن اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي، وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي كما إذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى ديناراً وآخر أنه أعطى فرساً وآخر أنه أعطى بعيراً، وهكذا فقد اتفقوا على معنى كل وهو الإعطاء (وحصول العلم) من خبر بمضمونه (آية) أي علامة

التسعة اختلفوا في الأخبار بقتله كما حكي عنهم فأثبته بعضهم ونفاه بعضهم.

قوله: (لا معقول لجواز الغلط فيه) أقول: فيه بحث لجواز الغلط في المحسوس أيضاً كما صرحوا به، ثم رأيت في حواشي العضد ما يفيد تقييداً يزول به الإشكال وهو قوله ما نصه قوله «فلا يشتبه» إشارة إلى وجه اشتراط الاستناد إلى الحس يعني أن العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمله. لكن قد يقال مجرد الاحتمال وإن كان قليلاً ينافي القطع إلا أن يجاب بأن الاحتمال العقلي القليل إنما ينافي القطع عقلاً لا عادة فليتأمل. قوله: (فإن اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي وإن اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي) أقول: بقي ما لو اختلفوا في اللفظ دون المعنى كما في الألفاظ المترادفة فيحتمل أنه مع المعنوي للاختلاف في اللفظ وفيه نظر، لأنه اعتبر في المعنوي الاختلاف في المعنى أيضاً ولا اختلاف هنا فيه. والأوجه أنه من اللفظي لأن اللفظ وإن اختلف في حكم المتحد لاتحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه إلا أن يقال: المراد الاتفاق في اللفظ ولو حكماً فيكون داخلاً في القسم الأول في كلامه. وقد يقال بقي أيضاً ما لو اختلفوا في المعنى دون اللفظ كما في اللفظ المشترك وفي كونه من المتواتر نظر، وكلامه كالصريح في أنه ليس منه، ويحتمل أنه منه وفائدته القطع بثبوت اللفظ فيثبت له أحكام اللفظ المقطوع بثبوته أو القطع بثبوت القدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه، وعلى هذا فهو خارج عن كلام القسمين لعدم انطباق واحد منهما عليه. قوله: (وحصول العلم من خبر) قال الكمال: احترز بقوله «من خبر» عن خبر الآحاد الذي أفاد العلم القرائن احتفت به لأن قوله «من خبر» متعلق بقوله «حصول» والعلم في خبر الآحاد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر. وأقول: فيه بحث لأن الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز أن يحصل العلم بأخبار ستة مثلاً ولا يحصل بستة أخرى أو أكثر، وليس هذا التفاوت لذات الخبر وإلا لم يكن التفاوت لوجود الخبر في الموضعين فهو لأمر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف إفادة المتواتر العلم على القرينة كالآحاد فلم يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه. لا يقال القرائن التي في الآحاد هي الخارجة عن حال المخبر بخلاف المتواتر فيجوز أن يعتمد فيه على حال المخبر لأنا نقول: قد يكون قرينة الآحاد حال مخبره أيضاً. ويجاب بأن المراد بحصوله من الخبر أن يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة الآتي بيانها في كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة الآتي بيانها أيضاً، ويتوجه على هذا الجواب أن القرائن اللازمة يمكن أن تتحقق في خبر الآحاد كما

(اجتماع شرائطه) أي المتواتر في ذلك الخبر أي الأمور المحققة له وهي كما يؤخذ مما تقدّم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس **(ولا تكفي الأربعة)** في عدد الجمع المذكور **(وفاقاً للقاضي)** أبي بكر الباقلاني **(والشافعية)** لاحتياجهم إلى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم **(وما زاد عليها)** أي الأربعة **(صالح)**

سيظهر، فإن أخرج حينئذ بقيد كون المخبر جمعاً فهذا القيد يخرجه مطلقاً فلا حاجة إلى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله «من خبر». والجواب الحاسم لمادة الإشكال أن القرائن اللازمة لا تكون سبباً لحصول العلم بخبر الآحاد وإن تحققت فيه كما سنبينه. ثم رأيت شيخ الإسلام قال: قوله «وحصول العلم من خبر» أي ولو مع قرائن لازمة فخرج خبر الآحاد الذي أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سيأتي اهـ. واحترز بالمنفصلة عن اللازمة فإنها لا تكون سبباً في حصول العلم بخبر الآحاد كما ذكرنا آنفاً.

قوله: **(آية اجتماع شرائطه)** فإن قلت: هذا يدل على أنه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وإن وافق ما سيأتي في الكلام على قول الشارح فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري عن النقود عن الخنجي وعن العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الآتي بتوقفه على مقدمات حاصلة أي عند السامع. قلت: لا نسلم المخالفة أما أولاً فهذا الآتي إنما حكاه المصنف عن القائل بأنه نظري ولا يجب أن يسلمه المصنف. وأما ثانياً فلأن حصولها عند السامع. لا يستلزم كونها ملحوظة له بل تكون مع حصولها مغفولاً عنها غير ملتفت إليها كما سيأتي، فما اقتضاه ما هنا من عدم اشتراط سبق العلم بحصولها لا ينافي حصولها من غير التفات إليها فليتأمل. قوله: **(ولا تكفي الأربعة وما زاد عليها صالح)** أقول: في هذا الإطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الأئمة الأربعة بل الخلفاء الأربعة وصلاحية خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وأن قضية المعنى عكسه اللهم إلا أن يراد عدم كفاية الأربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقاً فلا ينافي أن نحو الخلفاء الأربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل. قوله: **(لاحتياجهم إلى التزكية الخ)** أقول: فيه بحث لأن قضيته عدم الاحتياج إلى تزكية الشهود إذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه، وأنه لا بد من تزكية الشهود مطلقاً لأن الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية. نعم إن كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم تعتبر التزكية كما هو ظاهر إذ مستند قضائه حينئذ هو علمه لا الشهادة فليتأمل. وفي العضد اعتراضاً على ما قاله القاضي من أنه لا يكفي الأربعة مع توقفه في الخمسة ما نصه: ويرد عليه أن وجوب التزكية مشترك إلا أن يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد، فالتزكية لتعلم عدالة الأربعة وقد يفرق بين الشهادة والخبر، كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطىء؟ انتهى. قال المولى سعد الدين: قوله «ويرد عليه» أي على القاضي أنه كما تجب

لأن يكفي في عدد الجمع في المتواتر (من غير ضبط) لعدد معين (وتوقف القاضي في الخمسة) هل تكفي (وقال الاصطخري أقله) أي أقل عدد الجمع الذي يفيد خبره العلم (عشرة) لأن ما دونها آحاد (وقيل) أقله (اثنا عشر) كعدد النقباء في قوله تعالى ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ [المائدة: ١٢] بعثوا كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبني إسرائيل المأمورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم الذي لا يرهب، فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (عشرون) لأن الله تعالى قال ﴿إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين﴾ [الأنفال: ٦٥] فيتوقف بعث عشرين لمائتين على أخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك. (و) قيل أقله (أربعون) لأن الله تعالى قال ﴿يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين﴾ [المائدة: ١٢] وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلاً كملهم عمر ضي الله عنه بدعوة النبي ﷺ، فإخبار الله عنهم بأنهم كافو نبيه يستدعي أخبارهم عن أنفسهم بذلك له ليطمئن قلبه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لأن الله تعالى قال: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا﴾ [الأعراف: ١٥٥] أي للاعتذار إلى الله تعالى من عبادة العجل وإسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعونه فكونهم على هذا العدد ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء، وقد تفتح ما بين الثلاث إلى التسع وعبارة إمام الحرمين وغيره «وثلاثة عشر» زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر. وبعضهم قال إن ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وإنما ضرب لهم بسهمهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها

التزكية في الأربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الأربعة والتردد في الخمسة. وله أن يجيب بأن الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد. وما ذاك إلا لكذب واحد لا أقل فلا بدّ من التزكية لتعلم عدالة الأربعة وصدقهم بخلاف الأربعة فإنه إذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا. وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بأن أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر انتهى. وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني: ذهب أكثر أصحاب الشافعي إلى أنه لا يجوز التواتر بأقل من خمسة فما زاد فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر بأربعة لأنه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى. قوله: (لأن ما دونها آحاد) في إثباته المطلوب نظر واضح. قوله: (ليخبروهم بحالهم الذي لا يرهب) يعني أن السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكتم ما يرهب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرهب يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً﴾ [المائدة: ١٢] في

الإسلام ولذلك قال ﷺ لعمر فيما رواه الشيخان: وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم. وهذا لاقتضائه زيادة احترامهم يستدعي التنقيب عنهم ليعرفوا وإنما يعرفون بأخبارهم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك. وأجيب بمنع الليسية في الجميع **(والأصح)** أنه **(لا يشترط فيه)** أي المتواتر **(إسلام)** في رواته **(ولا عدم احتواء بلد)** عليهم فيجوز أن يكونوا كفاراً وأن يحويهم بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لأن الكثرة مانعة من التواطىء على الكذب، وقيل لا يجوز ذلك لجواز تواطىء الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم **(و)** الأصح **(إن العلم فيه)** أي في المتواتر **(ضروري)** أي يحصل عند سماعه من غير احتياج إلى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان **(وقال الكعبي)** من المعتزلة **(والإمامان)** أي إمام الحرمين والرازي **(نظري وفسره إمام الحرمين)** أي فسر كونه نظرياً كما أفصح به الغزالي التابع له أخذاً من كلام الكعبي **(بتوقفه على مقدّمات حاصلة)** عند السامع وهي المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس **(لا الاحتياج إلى نظر عقيبه)** أي عقب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً وبالضروري عبر الإمام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهواً أو نظراً إلى أن

أثناء كلامه على ذلك فلما دنا أي السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الأخبار ونهاهم أن يحدثوا قومهم فرأوا أجراماً عظيمة وبأساً شديداً فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم ونكثوا الميثاق إلا فلاناً وفلاناً واستثنى منهم اثنين عينهما انتهى فليتأمل.

قوله: **(وأجيب بمنع الليسية في الجميع)** صادق بمنع أن العلم مطلوب في نفس الأمور المذكورة في تلك الأقوال بل يكفي فيها الظن، ويمنع أن ذلك العدد على تسليم أن المطلوب العلم في تلك الأمور ليس إلا لأنه أقل ما يفيد العلم، بل يجوز أن يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط قوله: **(فلا خلاف في المعنى في أنه ضروري لأن توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضرورياً)** فإن قلت: فيه تسليم توقفه على تلك المقدّمات بناء على أنه ضروري وكلام العضد دال على عدم توقفه عليها بناء على ما ذكر فإنه لما نقل احتجاج أبي الحسين من الذاهبين إلى أنه نظري بأنه لو كان ضرورياً لما احتاج إلى توسط المقدمتين واللازم باطل لأن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بأن المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وأن المخبرين جماعة لا داعي لهم إلى الكذب، وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقاً. قال: والجواب منع احتياجه إلى سبق العلم بذلك. وحاصله أن العلم بالصدق ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب، ولا ينافيه صورة الترتيب فإن وجوده لا يوجب الاحتياج إليه. ثم لما ذكر

المراد واحد، وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الألسنة والكثير ترك الياء كما تقدم **(وتوقف الآمدي)** عن القول بواحد من الضروري والنظري لتعارض دليليهما السابقين من حصوله لمن لا يتأتى منه النظر وبوقفه على تلك المقدمات المحققة له من غير نظر إلى عدم التنافي بينهما **(ثم إن أخبروا)** أي أهل الخبر المتواتر **(عن عيان)** بأن كانوا طبقة فقط **(فذاك)**

شروط التواتر الصحيحة والفاسدة وأن الصحيحة ثلاثة كلها في المخبرين أحدها تعددهم تعدداً يبلغ في الكثرة إلى أن يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة. ثانيها كونهم مسندين لذلك الخبر إلى الحسن. ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأوّل والآخر والوسط عدد التواتر. قال: فمن زعم أنه نظري يشترط تقدم العلم بذلك كله، وأما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه، وإذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا أن الضابط في حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى أنه نظري. قلت: يمكن منع المخالفة بأن مقصود الشارح أنه متوقف على وجود تلك المقدمات في الواقع لكنه لا يتوقف على ملاحظتها، ويوافق ذلك ما في النقود عن الخنجي مما نصه: هذه الأمور شروط يجب حصولها في نفس الأمر، أما في علم المخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى. ومقصود العضد أنه لا يتوقف على ملاحظتها وإن توقف على وجودها في الواقع لكن قد يمنع حمل كلام الشارح على ما ذكر موافقته المصنف على قوله «حاصله» أي عند السامع كما صرح به الشارح إلا أن يجاب بأن المراد بحصولها في الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها فإنه لا يلزم من حصول الشيء في النفس استحضاره وملاحظته، بل كثيراً ما يكون الشيء حاصلاً فيها مغفولاً عنه، ولهذا قال السعد في قول العضد السابق: والجواب منع احتياجه يعني لا نسلم أن العلم لا يحصل إلا بعد العلم بالأمور الثلاثة المذكورة، بل يحصل العلم أولاً ثم يلتفت الذهن إلى الأمور المذكورة وقد لا يلتفت إليها على التفصيل انتهى فليتأمل.
قوله: **(وتوقف الآمدي)** أقول: التوقف مع انتفاء الخلاف في المعنى وانتفاء منافاة أحد الدليلين للآخر مشكل كما لا يخفى. وقوله «في الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ» إن أراد بعدم النظر إلى عدم التنافي أنه غفل عنه فهو من أبعد البعيد، وإن أراد أنه لم يلتفت إليه فكذلك فليتأمل.

قوله: **(ثم إن أخبروا عن عيان الخ)** فإن قلت: هذا مستفاد من التعريف ألا ترى إلى قوله فيه «عن محسوس» فلا حاجة إليه. قلت: هذا ممنوع فإن التنصيص على اعتبار الشروط في كل طبقة الذي أفاده هذا مما لا يفيده التعريف أي إلا بتكلف له. فإن قلت: كأن يمكنه أن يقول في التعريف وهو خبر جمع في كل طبقة فيستغنى عن هذا. قلت: بعد تسليم لزوم سلوك طريق بعينه ففي هذا بعد التعريف تفصيل بعد إجمال وهو من فنون البلاغة. وأيضاً فالتعاريف كثيراً ما يقع التساهل فيها خصوصاً في أمثال هذه الفنون ويكون بالمباين والأعم والأخص خصوصاً.

أي واضح (و) إلا أي وإن لمْ يخبروا عن عيان بأن كانوا طبقات فلم يخبر عن عيان إلا الطبقة الأولى منهم (**فيشترط ذلك**) أي كونهم جمعاً يمتنع تواطئهم على الكذب (**في كل الطبقات**) أي في كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما إذا لم يكونوا كذلك في غير الطبقة الأولى فلا يفيد خبرهم العلم، ومن هذا تبين أن المتواتر في الطبقة الأولى قد يكون آحاداً فيما بعدها وهذا محمل القراءة الشاذة كما تقدم (**والصحيح**) من أقوال (**ثالثها أن علمه**) أي المتواتر أي العلم الحاصل منه (**لكثرة العدد**) في رواية (**متفق**) للسامعين فيحصل لكل منهم (**وللقرائن**) الزائدة على أقل العدد الصالح له بأن يكون لازمة له من أحواله

وقد قيل بجواز ذلك فيها وبالخارج ونحو ذلك فربما لا يستفاد منها اعتبار ذلك صريحاً، وربما لا يوثق باستفادته منها فكان الأهم إفراد بالبيان. فإن قلت: قوله «عن عيان» قاصر إذ لا يشمل غير الأبصار. قلت: المراد به عن إحساس مجازاً أو تغليباً والقرينة قوله في التعريف «عن محسوس». فإن قلت: التجوز في هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس بأولى من العكس أعني تخصيص ذلك بالعيان بقرينة هذا. قلت: ملاحظة المعنى ترشد إلى اعتبار ما في التعريف لاقتضائها استواء أنواع المحسوسات وبذلك يترجح الأول، وإذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الإسلام هنا فليتأمل. قوله: (**وهذا محمل القراءة الشاذة**) قال شيخنا الشهاب: أي على مقابل الأصح القائل بقرآنيتها كما مر صدر الكتاب الأول ومر أيضاً أنه يعمل بها من حيث الخبرية على الأصح كما في خبر الآحاد ولا يضر في ذلك عدم قرآنيتها، فإن قلت: قد مر قريباً أن المنقول آحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً من المقطوع بكذبه فهل فيه مخالفة لهذا؟ قلت: أما العمل بها من حيث الخبرية فلا إشكال فيه. نعم ربما يشكل ذلك على مقابل الأصح القائل بقرآنيتها، ويمكن الجواب بأن القراءة الشاذة فرض تواترها في الطبقة الأولى وما مر سائر طبقاته آحاد وفيه نظر، إذ القرآن بسائر أجزائه تتوفر الدواعي على نقله تواتراً في سائر الطباق، فإذا تخلف في طبقة منها انتفت قرآنيته قطعاً اهـ. وأقول: هذا لا يرد على مقابل الأصح لأنه لا يسلم اعتبار التواتر في سائر الطبقات لثبوت القرآنية، ولا أن الدواعي تتوفر على نقله تواتراً في سائر الطبقات لجواز أن يعرض مانع من توفرها في بعض الطباق، وإذا كانت المعجزات التي تتوفر الدواعي على نقلها تواتراً قد ينقطع تواترها للاستغناء عن استمرار. فلا مانع أن ينقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضي ذلك.

قوله: (**وللقرائن قد يختلف**) قال شيخنا الشهاب: لا يخفى عليك أن المتواتر لا بدّ فيه من شروط ثلاثة، وقد مرّ أن العلم الحاصل منه ضروري فكيف يفرض تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن، والفرض أنه متواتر من حيث العدد، فإن كان المراد أن زيادة العلم الحاصلة من القرائن اللازمة قد تختلف فلا إشكال اهـ. وأقول: لا إشكال أيضاً وإن لم يكن المراد ذلك بل لا منشأ لاستشكال ذلك إلا الغفلة الواضحة إذ لا يخفى أن العلم إذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن

المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به **(قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو)** مثلاً من السامعين لأن القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر. أما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر والقول الأول يجب حصول العلم منه لكل من السامعين مطلقاً لأن القرائن في مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على أحد منهم. والثاني لا يجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقاً لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز أن لا يحصل العلم لبعض بكثرة العدد كالقرائن **(و)** الصحيح من أقوال **(إن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه)** في نفس

التواتر متحققاً بمجرد العدد، بل وبالقرائن أيضاً فعند التخلف لمن لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة إليه، ولعمر الله إن هذا في غاية الظهور ليس بمحل إشكال فليتأمل. قوله: **(بأن تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به)** قال شيخنا الشهاب: الأحوال المتعلقة به قد يمثل لها باتفاق المجمعين على لفظ واحد وتركيب واحد والمخبر عنه المحكوم عليه والخبر به المحكوم به، فأحوال الأول كأن يكون المخبر عنه نبياً أو ملكاً مثلاً، وأحوال الثاني كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع في العادة اهـ. وعبارة العضد من أحوال في الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر ففيها ذكر المخبر بصيغة اسم الفاعل، والمخبر بصيغة اسم المفعول. ووجه الكمال إسقاط الشارح لهما فراجعه. قووله «أحوال في الخبر» قال المولى سعد الدين: مثل الهيآت المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه. وقوله «والمخبر» قال المولى سعد الدين: أي المتكلم مثل كونه موسوماً بالصدق مباشراً للأمر الذي أخبر به. وقوله «والمخبر عنه» قال المولى سعد الدين: أي الوقائع التي أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً قريب الوقوع ليحصل بأخبار عدد أقل أو بعيد الوقوع فيفتقر إلى أكثر. قال: وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذي ألقى إليه الخبر انتهى. ولم يمثل لحاله اللازم. وأقول: قد ظهر من هذه الأمثلة إمكان تحقق القرائن اللازمة في خبر الآحاد أيضاً لظهور تصوّر مثل هذه الأمثلة فيه، وحينئذ فإن التزم أن خبر الآحاد يفيد العلم بالقرائن اللازمة كالمنفصلة أشكل صحة قول القاضي والشافعية بأنه لا يكفي الأربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يتميز المتواتر عن الآحاد بناء على الصحيح أنه لا يتقيد بعدد معين إذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الأربعة دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالنفي في الأوّل والتردّد في الثاني، وما من عدد إلا ويمكن الحصول منه بتلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الآحاد، وإن التزم أنه لا يفيد العلم بها ويفيده بالمنفصلة له أشكل الفرق بينهما اللهمّ إلا أن يقال إن اللازمة المفيدة للعلم لا تتحقق في الآحاد بخلاف المنفصلة. ولعل الأوجه أن يجاب أخذاً من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح له بأن يوقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجامع التواتر بخلافها، مع دون الأقلّ المذكور، وعلى هذا فالقرائن اللازمة توجد مع كل من المتواتر والآحاد إلا أن المخبر إن كان عدداً يصلح تحقق التواتر وإلا فلا فليتأمل.

قوله: **(وإن الإجماع على وفق خبر)** أقول: أي على معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون

الأمر مطلقاً (وثالثها يدل أنّ تلقوه) أي المجمعون بالقبول بأن صرّحوا بالاستناد إليه فإن لم يتلقوه (بالقبول) بأن لم يتعرّضوا للاستناد إليه فلا يدل لجواز استنادهم إلى غيره مما استنبطوه من القرآن. وثانيها يدل مطلقاً لأن الظاهر استنداهم إليه حيث لم يصرّحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره. ووجه دلالة استنادهم إليه على صدقه أنه لو لم يكن حينئذ صدقاً بأن كان كذباً لكان استنادهم إليه خطأ وهم معصومون عنه قلنا: لا نسلم الخطأ حينئذ لأنهم

المتن لا يدل على صدقه أي صدق معنى ذلك الخبر أي من حيث نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر، ففي الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فإنه لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وإن تلقوه بالقبول إلا باعتبار نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر إذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الإجماع عليه كما هو معلوم، ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى في كلام الصادق كما لا يخفى على ذوي الخبرة به. فإطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به إطالة في غير محل الإطالة اللهمّ إلا أن يريد تشحيذ الأذهان وتمرين الولدان والله المستعان. قوله: (بأن صرّحوا بالاستناد إليه) بيان لسبب التلقي بالقبول وفيه إشارة إلى أنس قوله «إن تلقوه بالقبول» معناه إن علم أنهم تلقوه بالقبول لأنّ التصريح المذكور إنما يتسبب عنه العلم بالتلقي لا نفس التلقي الذي هو اعتقاد معناه فإن التصريح يتأخر عن التلقي فلا يكون سبباً له إذ السبب لا يتأخر عن مسببه. وقوله «مما استنبطوه من القرآن» فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: فيه أن الذي يستند إليه هو الدليل والمستنبط هو الأحكام والعلل أي لا الدليل لأنه إن كان فيه فهو مصرّح به فلا استنباط، وإن لم يكن فيه فلا يتأتى استنباط منه. وأقول: بل الدليل أيضاً يستنبط منه وإن كان مصرّحاً به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلاً على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك طريقة الاستنباط. الثاني كان التقييد بالاستنباط لأنه لو كان مصرحاً به في القرآن لم يكن من محل النزاع بدليل تعليل الثاني إذ لا يجري إذا كان مصرحاً به في القرآن إذ لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم إلى الخبر بل إلى القرآن أولاً ظاهر. بقي أنه يجوز أن يكون استنادهم إلى القياس على حكم آخر في القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن؟ ويمكن أن يجاب بأنّ التقييد به لموافقة الغالب وبأنّ الاستناد إلى القياس على ما في القرآن استناد إلى ما استنبط من القرآن لأنّ الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم المقيس عليه منه. فإن قلت: قد يكون ذلك الحكم منصوصاً فلا يصدق عليه الاستنباط قلت: بل يصدق عليه من حيث كونه مقيساً عليه للاحتياج إلى استنباطه علته المتوقف عليها القياس. وقوله «ووجه دلالة استنادهم الخ» قال شيخنا الشهاب: هو توجيه للثاني ولما تضمنه الثالث من أن الاستناد إليه يدل على الصدق انتهى. قوله: (حيث لم يصرحوا بذلك) أي وأما حيث صرّحوا بذلك فلا إشكال في استنادهم إليه.

قوله: (قلنا لا نسلّم الخطأ حينئذ الخ) أقول: الخطأ هنا قسمان: أحدهما كون الظنّ أمراً باطلاً لا يصح اتباعه بأن يستند إلى ما لا يجوز الاستناد إليه. وثانيهما مخالفة ما هو الحكم في

ظنوا صدقه وهم إنما أمروا بالاستناد إلى ما ظنوا صدقه فاستنادهم إليه إنما يدل على ظنهم صدقه، ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الأمر وقيل إن ظنهم معصوم عن الخطأ

نفس الأمر بأن ظنوا خلاف ما هو الحكم في نفس الأمر، وعصمة الأمة عن الخطأ التي دل عليها الشرع محمولة عند الأصوليين على عصمتهم عن الخطأ بالمعنى الأوّل. فمعنى «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[1] مثلاً أن اجتماع ظنونهم على شيء لا يكون أمراً باطلاً بل هو أمر حق لأنهم المأمورون باتباعه خلافاً لابن الصلاح ومن وافقه في حملها على عدم مخالفة الواقع. فحاصل جواب الشارح إن أريد الخطأ بالمعنى الأوّل فلزومه ممنوع، أو بالمعنى الثاني فبطلانه ممنوع إذ ليسوا معصومين عن الخطأ بهذا المعنى، وهذا كلام صحيح لا غبار عليه. وإذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطال به ههنا شيخنا العلامة لأنه مبني على إرادة الخطأ بالمعنى الثاني وإرادته ممنوعة كما تقرّر. وقوله في آخر كلامه «ويرد بأنّ الله أوجب عليهم الاستناد إلى الدليل في نفس الأمر» يردّه أنه إن أراد أنه تعالى أوجب عليهم الاستناد إلى الدليل في نفس الأمر بحسب نفس الأمر فهو ممنوع، أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجد به شيئاً لأن هذا هو مدعي الشارح. وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على أن الخطأ خلاف ما أمروا به لا عدم إصابة ما نفس الأمر وفيه نظر انتهى. إذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرّر بمجرّد النظر مما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارف بقوانينه، وإياك أن تتوهم أن أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما يتوهمه كثير من الجهلة فإنه خطأ ظاهر فإنه جواب القوم قطعاً والشارح لم يزد على نقله عنهم، فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن مختصاً بالشارح. واعلم أنه تلخص من جواب الشارح أنه لا يلزم من الإجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع، وحينئذ يلزم أن المراد بالضلالة المنفية عنهم في نحو حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الأمر والله أعلم.

قوله: (ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الأمر) قال شيخنا الشهاب: قلت وكيف يكون ظنهم محتملاً للخطأ مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة، وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى. وقال شيخ الإسلام: لا يقال فالإجماع حينئذ ظني وقد قالوا إنه قطعي لأنا نقول: إنهم لم يجزموا بأنه قطعي بل اختلفوا فيه. وبتقدير أنه قطعي إنما هو قطعي في الظاهر وإن كان في طريقه ظن لأن ظن المجمعين معلوم لهم قطعاً وذلك لا ينافي قطعية الإجماع في الظاهر انتهى. وأقول: ما أورده شيخنا فقد علم مما تقدم من أن الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الأمر الذي لا يسوغ لهم اتباعه بأن يكون

---

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٨.

(وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على إبطاله) بأن لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحاداً لا يدل على صدقه **(خلافاً للزيدية)** في قولهم يدل عليه **قالوا**: للاتفاق على قبوله حينئذ. قلنا: الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر. مثاله قوله ﷺ لعلي رضي الله عنه «أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي»[1] رواه الشيخان فإن دواعي بني أمة وقد سمعوه متوفرة على إبطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله ﴿اخلفني في قومي﴾ [الأعراف: ١٤٢] وإن مات قبله ولم يبطلوه **(وافتراق العلماء)** في الخبر **(بين مؤوّل)** له **(ومحتج)** به لا يدل على صدقه **(خلافاً لقوم)** في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا: الاتفاق على قبوله إنما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الأمر **(و)** الصحيح **(أن المخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم)** عن تكذيبه من خوف أو طمع في شيء منه **(صادق)** فيما أخبر به لأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس إذ فرض المسألة كذلك

ظنهم أمراً باطلاً وكل ما ظنوه ظناً صحيحاً بأن بذلوا الوسع في الاجتهاد كان أمراً حقاً لا باطلاً. قوله: **(وافتراق العلماء)** لعله ضمن معنى الدوران أو التردّد لأجل قوله «بين» أي دائرين، أو متردّدين بين مؤوّل ومحتج قوله: **(للاتفاق على قبوله)** وذلك لأن الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك وإلا لم يحتج إلى تأويله. نعم قد يقال قد يكون التأويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيراً يمنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا إلا أن يقال التأويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة إلا مع اعتقاد الصحة. قوله: **(وإن المخبر بحضرة جمع)** أقول: هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه أنه لم فصل بينهما قوله «وكذلك بقاء خبر الخ» اللهمّ إلا أن يقال إن بقاء الخبر وافتراق العلماء المذكورين أشبهُ في المعنى بالإجماع على وفق الخبر حتى كأنه من جنسه فناسب تعقيبه به. فإن قيل: كان القياس تأخير مسألة الإجماع على وفق خبر ثم تعقيبه بما ذكر فينتفي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة قلت: كأنه لأن الإجماع المذكور أقرب إلى الدلالة على الصدق مما بعده فكان نفي الدلالة على الصدق عنه أهمّ نقدم فقدم فليحرّر ما هو أوجه مما ذكر.

قوله: **(لأن سكوتهم تصديق له عادة)** قال شيخنا العلامة: فيه بحث لأن سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به، ولو سلم أنه تصديق له لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مرّ في غيره. نعم لو فرض أن الأخبار عن شيء وجد بحضرتهم ظهر أن سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الأخبار المستلزمة لصدقه انتهى.

---

(١) رواه مسلم في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ٩. الترمذي في كتاب المواقيت باب ٢٠. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ١١. أحمد في مسنده (١/١٧٠، ١٧٧).

....

وأقول: أما قوله: «فيه بحث لأن سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به» فهو في غاية السقوط بل لا منشأ له إلا الذهول عن فرض المسألة، وذلك لأن عدم علمهم بحال المخبر به حامل على السكوت وفرض المسألة كما صرّح به المصنف أنه لا حامل على السكوت فهذا خارج عن فرض المسألة فكيف يصح إيراده؟ فإن قلت: الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت: لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العضد بقوله «من خوف أو غيره» ومثله الكمال بقوله «كما لو كان مما لا يعلمونه ككونه غريباً وكالخوف وغيره». قال: فاقتصار الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل بهما منتقد انتهى. فيحمل كلام الشارح على التمثيل كما أشار إليه شيخ الإسلام وقرينته من كلام الشارح العموم في قوله «لجواز أن يسكتوا إلا لشيء» فقد نفي الشيء على العموم وإلا لقال لجواز أن يسكتوا لغيرهما، وحينئذ يندفع دعوى الانتقاد فتأمله فإنه في غاية الحسن والدقة. وأما قوله «ولو سلم أنه تصديق لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه الخ» فهو مدفوع قطعاً لأنه لا يطابق صورة المسألة من أن الأخبار عن محسوس كما صرّح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرّح به الصفي الهندي حيث صور المسألة بقوله «إذا أخبروا حد بحضرة جماعة كثيرة عن شي محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ» وعبارة الزركشي «إذا أخبروا حد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ» وصورها العضد بأن يكون الخبر مما لو كان لعلموه وعلم أنهم لا حامل لهم عليه ولا يخفى أن الأخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على السكوت مما تقضي العادة بعلم الجمع المذكور به وبصدقه، فكيف يقال مع ذلك لو سلم أنه تصديق لم يلزم منه أنه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه، ولهذا قال العضد: لا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا لأنا نقول: ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى.

فإن قلت: اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصوير المسألة غير مستفاد من كلا المصنف فهو ناقص قلت: بل هو مستفاد من قوله «ولا حامل على السكوت» لأن الخفاء عليهم عادة مما يحمل على السكوت فتأمله. والحاصل أن المسألة مصورة بالأخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى مثله عليهم عادة ولم يكذبوا المخبر ولا حامل لهم على السكوت، ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه صادقاً. نعم لقائل أن يقول سلمنا أن الخبر على هذا الوجه يجب أن يكون صادقاً لكن من أين يعلم انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق؟ فيجوز تحقق حامل في نفس الأمر لم نطلع عليه أو لا يمكن اطلاعنا عليه فإن الحوامل لا تنحصر ولا تمكن الإحاطة بها ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه إلا بأخبار من قام به، فإن كان الكلام على سبيل الفرض كان قليل الجدوى كما لا يخفى. وهذا البحث متوجه أيضاً على قوله الآتي «ولا حامل على التقرير والكذب» فليتأمل، وإذا علمت ذلك فاعجب من قوله «نعم

ما صرّح به الآمدي فيكونُ صدقاً قطعاً. وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز أن يسكتوا عن تكذيبه لا لشيء **(وكذا المخبر بمسمع من النبي ﷺ)** أي بمكان يسمعه منه النبي ﷺ **(ولا حامل على التقرير)** للنبي ﷺ **(و)** على **(الكذب)** للمخبر صادق فيما أخبر به

لو فرض الخ» فإنه يدل على أنه لم يقف على فرض المسألة، وقد علمت أن فرضها في كلام الأئمة أن يكون الأخبار عن محسوس يمتنع جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الأئمة. وهذا إن لم يكن أخباراً بشيء وجد بحضرتهم كان مثله أو أبلغ في امتناع جهلهم به كما لا يخفى. لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر عبارة الشرح لأنا نقول: أما أوّلاً فعبارة الشرح مصرّحة بتصوير المسألة بما بيناه، ألا ترى إلى قوله في سياق الاستدلال «فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ» فإنه صريح في أن هذا الاتفاق من قبيل التواتر أن شروط التواتر متحققة فيه. وأمّا ثانياً فمرجع الاعتراض حينئذ إلى المناقشة اللفظية وأمرها هين جدّاً ولذا اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين اللهم إلا أن يراد تشحيذ الأذهان وبالله المستعان.

قوله: **(أي بمكان يسمعه منه النبي ﷺ)** قال شيخنا الشهاب: أوضح من هذا أن يقال أي بمكان سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ من النبي ﷺ فتكون «من» ابتدائية انتهى. وأقول: عبارة الشارح لا تنافي ذلك كما لا يخفى. قوله: **(ولا حامل على التقرير والكذب)** أقول فيه أمور.

الأوّل أن نفي الحامل بـ «لا» التي لنفي الجنس شامل لنفي كل ما يمكن أن يكون حاملاً ومنه كل ما استدل ابن الحاجب كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ما ذكره مما شرحه العضد بقوله «لنا» أنه لا يتعين السكوت للرضا به لصدقه، بل يحتمل أنه ما سمعه أي لذهول عنه باشتغاله بأهم منه مثلاً، أو ما فهمه أي لنحو خلل في دلالة عبارة المخبر، أو كان قد بينه وعلم أنه لا يفيد إنكاره، أو ما علمه نفياً وإثباتاً لكونه دنيوياً، أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للإنكار صغيرة وهي جائزة على الأنبياء وإن بعدت انتهى. لما لا يخفى أن كلاً من عدم سماعه بالمعنى المذكور وعدم فهمه حامل على التقرير. وأما قوله «أو كان قد بينه وعلم أن لا يفيد إنكاره» فيرد عليه أن هذا حامل على التقرير والفرض أن لا حامل عليه علي أنه قد يقال: هذا بمجرّده لا يصلح أن يكون حاملاً على التقرير لما يعلم من الجواب الآتي من أن في السكوت إفهام تغيير المنكر، فإن اعتبر مع هذا ما يمنع ذلك الإفهام كاشتهار كون المخبر به منكراً شهرة لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسألة انتفاء كل حامل. وأما قوله «أو ما علمه نفياً وإثباتاً لكونه دنيوياً» فهذا لا يصلح حاملاً لما يأتي في الجواب من أنه إذا كان كذباً أعلمه الله به عصمة له عن أن يقرّ أحداً على كذب لأنّ الإقرار على الكذب وإن لم يعلم أنه كذب نقص بالنسبة لمنصبه

....

الشريف لا يليق به. وأما قوله «أو رأى تأخيره إلى وقت الحاجة إلى بيانه» فهذا لا يصلح حاملاً لما سيعلم من الجواب من أن وقت الأخبار وقت حاجة إلى البيان لئلا يتوهم حقيته وتغيير الحكم. وأما قوله «وبتقدير عدم الجميع الخ» فلا يأتي على ما صححه المصنف كما تقدّم من عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغائر أيضاً إلاّ أن في القطع بالصدق مع الاختلاف في العصمة عنها وقفة إلا أن يقوم قاطع على امتناع الصغائر عليهم أو على عدم وقوعها منهم.

والثاني: أنه يمكن أن يقال: لا فائدة لهذه المسألة إذ لا يتصوّر حصول العلم بالصدق لأحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير، ولا يتصور العلم بذلك لأنّ الحوامل لا تنحصر وقد يخفى الحامل وقد يشتبه الحال فيه فيظنّ ما ليس بحامل حاملاً وما هو حامل غير حامل. فإن صورت المسألة بما إذا أخبر عليه الصلاة والسلام بأنه لا حامل له على الإقرار فالعلم إنما حصل من أخباره لا من مجرّد الأخبار بحضرته من غير حامل له على الإقرار فليتأمل.

والثالث أن قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب، والمتجه أنه غير مراد وأن المعتبر انتفاء الحامل على التقرير فقط، سواء وجد حامل على الكذب أو لا، لأنه عليه الصلاة والسلام لا يقرّ من غير حامل على كذب. سواء كان لحامل أو لا، فحيث أقرّ بلا حامل على الإقرار دلّ على الصدق، وحيث أقرّ لحامل لم يدل عليه والإقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصوّر منه للزوم المحذور من إفهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه، وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضاً. فإن قلت: إذا كذب المخبر خوفاً من القتل مثلاً بأن كان بحيث إن لم يكذب قتل فهو لكون ذلك حاملاً للنبي على الإقرار. قلت: لا يكون ذلك بمجرّده حاملاً على الإقرار لأن القتل يندفع عنه بمجرّد كذبه وعلى النبي الإنكار لئلا يلزم المحذور. نعم إن كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضاً أمكن أن يكون ذلك حاملاً إن كان محترماً ولم يمكنه دفع القتل عنه فليتأمل. وبما تقرّر يظهر أنه لا يلزم من انتفاء الحامل على الإقرار انتفاء الحامل على الكذب، بل قد يجامع انتفاع الحامل على الإقرار الحامل على الكذب، ولا من انتقاء الحامل على الكذب كأن يكون عبثاً انتفاء الحامل على الإقرار بل قد يجامع انتفاع الحامل على الكذب وجود الحامل على الإقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا. وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الإسلام من أن انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر.

والرابع: أن الكذب لحامل قد يصاحبه الإثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولي مقتول خطأ بأنّ فيه القصاص ليشتفي أعني المخبر بقتل الولي إياه، ومثل هذا قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه لما فيه من فهم تغيير ما استقرّ من أنه لا قصاص في قتل الخطأ، وقد يوجد فيه

دينياً كان أو دنيوياً لأن النبي ﷺ لا يقرّ أحداً على كذب (خلافاً للمتأخرين) منهم الآمدي وابن الحاجب في قولهم: لا يدل سكوت النبي ﷺ على صدق المخبر أمّا في الديني فلجواز أن يكون النبي بينه أو أخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر. وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي ﷺ يعلم حاله كما في إلقاح النخل. روى البخاري ومسلم عن أنس أنه ﷺ مرّ بقوم يلقحون فقال: لو لم تفعلوا الصلح قال: فخرج شيصاً فمرّ بهم فقال: ما لنخلكم؟ قالوا. قلت كذا وكذا. قال: أنتم أعلم بأمر دنياكم (وقيل) يدل على صدقه (إن كان) مخبراً (عن) أمر (دنيوي) بخلاف الديني فلا يدلّ. وفي شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدّم. وأجيب في الديني بأن سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من إفهام تغير الحكم في الأوّل وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني. وفي الدنيوي بأنه إذا كان كذباً ولم يعلم به النبي ﷺ يعلمه تعالى به عصمة له عن أن يقرّ أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين في قولهم له نشهد إنك لرسول الله من حيث تضمنه أنّ قلوبهم وافقت ألسنتهم في ذلك وإن كان دينياً.

الحامل كأن يكون المخبر معانداً لا ينفع فيه الإنكار مع اشتهار ما استقرّ شهره لا يتأتى معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص، وقد لا يصاحبه الإثم كأن يظن المخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطأ ومثل هذا أيضاً قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد لما تبين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا.

قوله: (صادق فيما أخبر به) أي صادق قطعاً أخذاً من قوله «خلافاً للمتأخرين» أي الذين منهم ابن الحاجب وقد صرّح بتصوير المسألة بذلك حيث قال: مسألة إذا أخبر واحد بحضرته ﷺ ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعاً انتهى. قوله: (وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما في إلقاح النخل الخ) لم يتعرّض الشارح لجواب ذلك وقد تعرّض له الكمال في باب الإجماع في قول المصنف «وأنه قد يكون في دنيوي» فقال: وأما التلقيح فلا يخفى أن صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة. وقوله «لو لم تفعلوا الصلح» حق بهذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الإلهية بصلاحه. وقوله «أنتم أعلم بدنياكم» أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك انتهى. قوله: (كما في إلقاح النخل الخ) استدلال على أنه يجوز أن لا يعلم النبي حال الدنيوي وإن لم يكن مثالاً لما نحن فيه إذ لا أخبار هنا بحضرته. قوله: (وأجيب في الديني الخ) فإن قلت: قد يرد على هذا الجواب أنه قد يكون الحال بحيث لا يفهم تغيير الحكم لشدّة يقظة الحاضرين أو لقرائن حالية أو مقالية، وهذا الجواب لا يجدي في هذه الحالة. قلت: يمكن أن يقال إن كون الحال بهذه الحيثية حامل للتقرير للنبي ﷺ وقد قيدت المسألة بنفي الحامل عليه. قوله: (أمّا إذا وجد حامل على

أما إذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً **(وأما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم ينته إلى التواتر)** واحداً كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أو

الكذب والتقرير كما إذا كان المخبر ممن يعاند النبي ﷺ ولا ينفع فيه الإنكار فلا يدل السكوت على الصدق قولاً واحداً) فيه إشكال لما تقدّم أوّل كتاب السنة أن النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرّ أحداً على فعل باطل وإن كان ممن يغريه الإنكار، وأيّ فرق بين الفعل والقول مع أن كلاً منهما معصية. وممن أورد هذا الإشكال شيخنا العلامة ثم قال: ويمكن الجواب بأن المراد أن التقرير الحامل عليه إذا فرض وقوعه من النبي ﷺ لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه إلا التقرير على الجائز كما تقدّم إذا التقرير على غيره ذنب والأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف حينئذ انتهى. وحاصله أن هنا حكمين: أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام، والثاني دلالة التقرير. فالمصنف تكلم على الثاني وسكت عن الأوّل لعلم امتناعه مما تقدّم فيكون ما ذكره هنا مبنياً على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه. وأقول: يمكن أيضاً الجواب بأن ما هنا مبني على أحد الأقوال هناك المذكور بقول المصنف «وقيل إلا فعل من يغريه الإنكار» وبالفرق بأن المسألة هنا مصوّرة بأن الكافر قد علم معاندته للنبي ﷺ وأنه لا ينفع فيه الإنكار وأن الحال بحيث لا يحتمل التغيير والنسخ وأنه لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال إذ الإنكارحينئذ لا أثر له ولا مضرّة في تركه بحال، وهناك مصوّرة بما إذا لم تتوفر جميع هذه الأمور لإفادة الإنكار أو دفعه المضرّة حينئذ، وهذا الفرق وجيه جدّاً من حيث المعنى فينبغي الأخذ به، وقد عبر الهندي بما قد يشير إليه حيث قال: وثالثها ـ أي شروط دلالته على الصدق ـ أن يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي ﷺ وكفره به فإن بتقدير أن يكون كذلك لم ينفع فيه الإنكار فلم يجب عليه الصلاة والسلام إنكاره وبيانه بالنسبة إليه ولا كان السكوت موهماً للتصديق، وأما بالنسبة إلى غيره فلم يجب بيانه أيضاً لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت حاجة إليه بالنسبة إلى الغير انتهى.

قوله: **(وأما مظنون الصدق فخبر الواحد)** فإن قلت: لم غير الأسلوب وهلا عطفه على «مقطوع الكذب ومقطوع الصدق» فقال «وأما مظنون الصدق وهو خبر الواحد؟ قلت: إشارة إلى أن هذا هو الأصل في الخبر وكان أصالة هذا معلومة مقرّرة، فلما ذكر القسمين الأوّلين الخارجين عن الأصل فيه رجع إلى بيان ما علم أنه الأصل وطلبت النفس بيانه فكأنه قال: وأما الأصل فيه المعلوم أصالته الذي هو مظنون الصدق فهو خبر الواحد فتأمّله بلطف. فإن قلت: بقي من الأقسام مظنون الكذب فلم تركه المصنف؟ قلت: أشار إليه بقوله السابق و«كل خبر أو هم باطلاً». قوله: **(وهو ما لم ينته إلى التواتر)** أي إلى حدّ التواتر تصريح بتسمية موا رواه نحو الثلاثة والأربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرّح به الإسنوي وغيره. قوله: **(أفاد العلم**

لا (**ومنه**) حينئذ (**المستفيض وهو الشائع عن أصل**) فخرج الشائع لا عن أصل (**وقد يسمى**) أي المستفيض (**مشهوراً وأقله**) من حيث عدد راويه أي أقل عدد راوي المستفيض (**اثنان وقيل ثلاثة**) الأوّل مأخوذ من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان، وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة (**مسألة: خبر الواحد لا يفيد العلم إلا**

بالقرائن المنفصلة أولاً) فإن قيل: إدخال هذا تحت خبر الواحد ينافي فرض المصنف أنه مظنون الصدق قلنا: لا نسلم المنافاة لأن المراد أنه في ذاته مظنون الصدق وذلك لا ينافي أنه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه. قوله: (**ومنه المستفيض الخ**) بيان لانقسام خبر الواحد وتعريض بمن جعل المستفيض واسطة. قوله: (**وأقله اثنان وقيل ثلاثة**) قال السيوطي: والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ. وقال الرافعي: إنه أشبه بكلام الشافعي وهو الذي جزم به أهل الحديث فلم يذكروا سواه فقالوا: ما تفرّد به راوٍ واحد غريب أو راويان عزيزاً وثلاثة فأكثر مشهور انتهى. كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم يلتفت إلى ما جزم به النووي في التقريب تبعاً لابن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال: إذا انفرد عن الزهري وشبهه ممن يجمع حديثه رجل بحديث سمي غريباً، وإن انفرد اثنان أو ثلاثة سمي عزيزاً، فإن رواه جماعة سمي مشهوراً انتهى. قال السيوطي في شرحه: كذا قال ابن الصلاح أخذاً من كلام ابن منده. وأما شيخ الإسلام وغيره فإنهم خصوا الثلاثة فما فوقها بالمشهور والاثنين بالعزيز لعزته أي قوّته لمجيئه من طريق آخراً ولقلة وجوده انتهى.

قوله: (**مسألة خبر الواحد لا يفيد العلم إلا بقرينة**) أقول فيه أمور: الأوّل قال العضد: واعترض عليه بأن العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها. والجواب أنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر لجوّزنا موت شخص آخر انتهى. وأقول: فحينئذ لقائل أن يقول: لا مستند في كون الميت هذا الشخص المعين إلا الخبر والخبر بمجرّده لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث إنه موت هذا المعين؟ نعم يحصل العلم بالموت في الجملة وهو غير المدعي. والحاصل أن الدال على موت هذا المعين ليس إلا الخبر وهو لا يفيد إلا الظن وأن القرائن المفيدة للعلم إنما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا يحصل العلم بموت هذا المعين. ويجاب بأنّ حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعها أمر عادي وإن لم يقتضه العقل فلا إشكال فليتأمل. الثاني قال أيضاً أعني العضد ـ وعني ـ أي ابن الحاجب ـ بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة. قال المولى سعد الدين: يعني أن المراد بالقرائن لغير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال المخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة الخ. انتهى. وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا أن القرائن اللازمة لا توجب العلم في خبر الآحاد فراجعه. الثالث قال السيوطي: ومن ذلك يعني خبر الواحد الذي يفيد العلم بقرينة ما أخرجه الشيخان أو أحدهما. قال شيخ

بقرينة) كما في أخبار الرَّجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء وإحضار الكفن والنعش (و) قال (الأكثر لا) يفيده (مطلقاً) وما ذكر من القرينة يوجد مع الإغماء (و) قال الإمام (أحمد يفيده مطلقاً) شرط العدالة لأنه حينئذ يجب العمل به كما سيأتي وإنما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظنّ﴾ [النجم: ٢٨] نهى عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظنّ. وأجيب بأنّ ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحدانية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن في الفروع (و) قال (الأستاذ) أبو إسحق الإسفراييني (وابن فورك يفيد المستفيض) الذي هو منه عندنا (علماً نظرياً) جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد. للظن وقد مثله الأستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث. وإنما يقيد الواحد بالعدل كما قيده به ابن الحاجب وغيره لأنه لا حاجة إليه على الأول حيث يفيد العلم لأن التعويل فيه على القرينة، ولا على الثاني كما هو ظاهر وإن احتيج إليه على الثالث كما تقدّم، وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج إليه حيث يقال يفيد الظن. (مسألة: يجب العمل به) أي بخبر الواحد (في الفتوى والشهادة) أي يجب العمل بما يفتي

الإسلام ابن حجر: فإنه احتف به قرائن منها جلالتهما في هذا الشأن وتقدّمهما في تمييز الصحيح على غيرهما وتلقي العلماء لكتابيهما بالقبول، وهذا التلقي وحده أقوى في إفادة العلم من مجرّد كثرة الطرق انتهى. وأقول: إن ثبت أن هذه قرائن منفصلة فمسلم وإلا فقد تقدّم أن اللازمة لا توجب العلم في الآحاد على أن الثالثة لا أثر لها على طريق المصنف كما علم مما مر فليحرّر. قوله: (وقال أحمد يفيده مطلقاً) يتأمل مراد الإمام أحمد من ذلك وهل كان يحصل له العلم من الآحاد وخصوصاً عند وجود المعارض ومخالفة بقية الأئمة له فيما ذهب. قوله: (في دليل أحمد نهى عن اتباع غير العلم) قال العضد: والنهي للتحريم. وقوله «وذمّ على اتباع الظنّ» قال العضد: فدلّ على حرمته. وقوله «وأجيب» أي فهذه النصوص وإن كان ظاهرها العموم لكنها مخصصة بما يطلب فيه اليقين. ثم هذا الجواب الذي أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد. والآخر أنا لا نسلم أنه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعاً لغير المعلوم بل للإجماع القاطع على وجوب اتباع الظواهر. قوله: (وقال الأستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علماً نظرياً) فيه أنه لم يتعرّض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الأوّل بالقرائن ضرورياً أو نظرياً، ولا يبعد أنه لا يتعين واحد منهما بل قد يكون ضرورياً فيحصل بعد حصول القرائن من غير احتياج إلى ترتيب ونظر وقد يكون نظرياً فيتوقف على ذلك فليتأمل. قوله: (بما يتفق عليه أئمة الحديث) من الواضح أنه لا يلزم من ذلك تواتره لجواز تخلف بعض شروط التواتر مع وجود اتفاقهم.

قوله: (يجب العمل به في الفتوى والشهادة) أي يجب العلم بكل من فتوى المفتي وشهادة

به المفتي وبما يشهد به الشاهد بشرطه **(إجماعاً وكذا سائر الأمور الدينية)** أي باقيها يجب العمل فيها بخبر الواحد كالإخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجس الماء وغير ذلك **(قيل سمعاً) لا عقلاً لأنه ﷺ** كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي لتبليغ الأحكام كما هو

الشاهد وإن لم يبلغ واحد منهما حدّ التواتر عدد أو غيره، وليس المراد أن خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به في بابي الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرها الشارح دفعاً لهذا التوهم. قوله: **(بما يفتي به المفتي الخ)** لا يخفى ظهور هذا التقدير في تعليق قول المصنف في الفتوى والشهادة بلفظ العمل، وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد. وأما قول شيخنا العلامة أنه بين به أنه متعلق بحال محذوفة من ضمير «به» أي وأردا في الفتوى لا بالعمل وإلا لكان معناه أن عمل المفتي به في فتواه والشاهد به في شهادته واجب وهو غير مراد، بل غير صحيح في الشهادة أي لأنه لا يجوز الشهادة اعتماداً على خبر واحد انتهى. ففيه نظر أمّا أولاً فلا نسلم أنه بين به ما ذكر بل لا تحتمل عبارته إلا التعلق بلفظ العمل إذ لا يفهم من قولنا «يجب العمل بما يفتي به المفتي» إلا تعلق قولنا بما يفتي بالعمل، وهذا ظاهر في تعلق الظرف في عبارة المصنف بالعمل. وأما ثانياً فلا نسلم تعين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بها يوهم خلاف المراد إذ يسبق إلى الذهن منه أن المراد أن الخبر الوارد في الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مراداً، وإنما المراد أنّ الإفتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به. وأما ثالثاً فلا نسلم أنه إذا تعلق بالعمل تعين أن يكون معناه ما ذكره بل هو محتمل للمراد احتمالاً قريباً كما لا يخفى. قوله: **(كالأخبار بدخول وقت الصلاة الخ)** قال شيخنا الشهاب: حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتنجيس لأنهما من الأمور الدينية لا نفس الأخبار انتهى. وأقول: ليس مقصود الشارح تمثيل الأمور الدينية حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى أخبار الواحد في قوله «يجب العمل فيها بخبر الواحد».

قوله: **(قيل سمعاً لا عقلاً لأنه ﷺ كان يبعث الآحاد إلى القبائل والنواحي الخ)** فيه أمور: أحدها قال الأصفهاني في شرح المختصر: وفيه أي في هذا الدليل نظر فإن المبعوثين مفتون والمبعوث إليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتي ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد انتهى. وأقول: عندي أن هذا نظر في غاية الضعف للقطع بأنّ المبعوثين لم يقصد ببعثهم إلا مجرّد الأخبار دون الفتوى. والثاني أن من الآحاد المبعوثين لتبليغ الأحكام من أمر بتبليغ التوحيد والأمر بالشهادتين، وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالإيمان لكن هذا ينافي مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله «إن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً» من تسليم أنه لا يعلم به فيما يتعلق بالإيمان مما يطلب فيه العلم. والثالث قال شيخنا العلامة: اعتمد في كون هذا الدليل سمعياً على مجرّد البعث الذي هو أمر مسموع وإذا حققت مناط الدلالة وجدته قوله «فلولا الخ» وهو في قوّة قولك، فلو لم يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة وهو

معروف فلولا أن يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة (وقيل عقلاً) وإن دل السمع

استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم وذلك عقلي لا سمعي اهـ. وأقول: لا منشأ لهذا الاعتراض إلا الغفلة عما قرّره أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل إما عقلية صرفة وهو الدليل العقلي، وإما مركبة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلي، وأنّ الدليل لا تكون مقدماته نقلية صرفة وحينئذ فكون بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقلياً لا يخرجه عن كونه نقلياً، فالاعتراض عليه بما ذكر ساقط. واعلم أنّ ما ذكره الشارح يمكن أن يكون إشارة إلى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم والتقدير: لو لم يجب العمل بخبر الواحد لما بعث ﷺ الآحاد لتبليغ الأحكام لكنه بعث الآحاد لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجود. فقول الشارح «لم يكن لبعثهم فائدة» إشارة إلى دليل الشرطية. وقوله «كما هو معروف» إشارة إلى دليل الاستثنائية. نعم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث إذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة لأنه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وانتفى العبث إذ جواز العمل فائدة أي فائدة، ويمكن أن يجاب بما يعلم مما سيأتي في الكلام على قوله «لتعطلت وقائع الأحكام» وذلك لأنا نقطع بأنّ الشارع شرع الواجبات مثلاً على أنه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلو لم يجب العمل بخبر الآحاد التي اقتصر على بعثها فأتت الفائدة التي قصدها بشرع الأحكام فليتأمل.

قوله: **(وقيل عقلاً)** قال شيخ الإسلام: الأولى وقيل وعقلاً ليوافق المنقول. نبه عليه الزركشي وغيره وأشار إليه الشارح بقوله «وإن دل السمع أيضاً بجعل الواو للحال» اهـ. وأقول: يتوجه حينئذ أمران: الأوّل أنّ مدعي القائل الأوّل على هذا الإثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام الشارح لا يفي بذلك إذ ليس فيه تعرّض لنفي الإثبات بالعقل الثاني ما سنبينه من أنه لا فرق بين القولين في أنّ كلاً منهما مستند إلى السمع، فليس الدليل في واحد منهما عقلياً لأنّ الدليل العقلي ما كان جميع مقدماته عقلية فليتأمل. قوله: **(أي من جهة العقل)** فإن قلت: لم لم يقل نظير ذلك في قوله «سمعاً» قلت: يحتمل أنه مراده فيكون قد حذف من الأوّل لدلالة الثاني وإن كان الأولى العكس وتكون مخالفته الأولى لما يأتي. ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثاني أحوج إليه، وذلك لأنّ إطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من إطلاق العقل بمعنى المعقول، فعلم صحة حمل العقل هنا على المعقول. والمعنى يجب من جهة المعقول أي الدليل المعقول وهو أي الدليل المعقول أنه الخ. فالضمير في «وهو» عائد على العقل بمعنى المعقول. فقول شيخنا العلامة: «لم يكن حمل العقل على المعقول لأنّ المراد به القوّة المدركة» ممنوع مدعي ودليلاً. وقوله «فلو قال أي شيء من جهة العقل ليكون هذا الشيء هو مرجع قوله وهو أنه لكان جيداً» مدفوع بالاستغناء عن ذلك برجوع ضمير «وهو» للعقل بمعنى المعقول كما تقرّر على أنه لا محذور في رجوعه لشيء يفهم من مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع. فما أفهمه قوله

أيضاً أي من جهة العقل وهو أنه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الأحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولا سبيل إلى القول بذلك وإنما لم يرجح الأوّل كما رجحه غيره. على ما هو المعتمد عند أهل السنة لأن الثاني منقول عن الإمام أحمد والقفال وابن سريج من

«لكان جيداً» من أنّ ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل. واعلم أنه يظهر أن يجوز من حيث المعنى نصب «سمعاً وعقلاً» على إسقاط الخافض وإن كان سماعياً في نحو ذلك أي بالسمع أي المسموع والعقل أي المعقول ولا يجب كونه تمييزاً كما قاله شيخ الإسلام. قوله: (**لتعطلت وقائع الأحكام**) قال شيخنا العلامة: وفي الاستلزام بحث الإمكان وجود الحكم بخبر الواحد وإن انتفى وجوب العلم لانتفاء شرطه وهو التواتر مثلاً ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل اهـ. وأقول: قد فسر هو العمل في قول المصنف يجب العلم به بقوله: لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الأحكام الخمسة أو حبس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو إرسالها في الفعل والترك مع رجحان أحدهما أو استوائهما اهـ. والظاهر الأوّل.

وحينئذ فلقائل أن يقول: المراد لجاز أن تخلو وجواز الخلو ممتنع شرعاً لمنافاته لما دل عليه الدليل من استقرار التكاليف في جميع الوقائع، أو المراد لخلت عن وجوب اعتقاد أحكامها وهو ممتنع أيضاً لما ذكر. ويمكن الجواب على وجه آخر وهو أنا نقطع بأنّ المقصود من شرع الواجبات مثلاً وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك يتوقف على الإعلام بها، وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الإعلام بواسطة إرسال الآحاد إلى القبائل، فلولا أنه يجب ما ذكر لتعطل ما قصد بالأحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله «لتعطلت وقائع الأحكام» أي باعتبار ما قصده الشارع فيها. فقوله «ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل» يرده أنا نقطع بأنّ الشارع أراد بوجود الأحكام تعلقها بالمكلفين على الوجه الذي ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلاً، فلا يكفي في فائدة وجودها جواز العمل إذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتأمل. على أنهم صرحوا بأنه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الأصفهاني في شرح المختصر: واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعاً بأنه تكرّر العمل بخبر الواحد كثيراً في زمن الصحابة والتابعين في وقائع كثيرة شائعاً وذائعاً لم ينكر أحد العمل به، وذلك ـ أي تكرار العمل به من غير نكير لأحد ـ يقضي عدة بأنهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال: فإن قيل تكرّر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل إلا على جواز العمل به سمعاً، أجيب بأنه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعاً والوجوب سمعاً فإذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اهـ. فإن قلت: اللزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا في الدليل العقلي. قلت: سنبين آنفاً أنه أيضاً سمعي بمعنى أنّ بعض مقدماته سمعي كما هو المراد من السمعي.

قوله: (**على ما هو المعتمد عند أهل السنة**) أقول: لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافي المعتمد عند أهل السنة إذ العقل لم يستقل بإدراك هذا الحكم بل

أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب) العمل به (مطلقاً) أي عن التفصيل الآتي لأنه على تقدير حجيته إنما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذمّ عليه في قوله تعالى ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٨] قلنا: تقدم جواب ذلك قريباً (و) قال (الكرخي) لا يجب العمل به (في الحدود) لأنها تدرأ بالشبهة لحديث مسند أبي حنيفة «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1] واحتمال الكذب في الآحاد شبهة. قلنا: لا نسلم أنه شبهة على أنه موجود في الشهادة أيضاً (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (في ابتداء النصب) بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعاني عن بعض الحنفية قال: فقبلوا خبر الواحد في النصاب الزائد على خمسة أوسق لأنه فرع ولم يقبلوه في ابتداء نصاب

استنبطه من المنقول وهو ما ثبت من أنّ الشارع شرع أحكاماً تتعلق بالمكلفين بشرط العلم بها واقتصر في الإعلام على بعث الآحاد، ولا يخفى أن استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذي تقرّر ليس من باب تحكيم العقل الذي لا يقول به أهل السنة، فكان يمكن التوجيه أيضاً بأنه إنما لم يرجح الأوّل لأنّ الثاني لا ينافي مذهب أهل السنة فليتأمل. فإن قلت: يرد ما ذكرت أنه يلزم عليه كون هذا الدليل سمعياً لأنه مركب من النقل والعقل فيتحد القولان وهو باطل. قلت: إنما يرد هذا لو ثبت أنّ هذا القائل جعل هذا الاستدلال في مقابلة القول الأوّل وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا في مقابلة شيء، وسماه عقلياً لأنّ بعض مقدماته عقلي، ولو ثبت أنه جعله في مقابلته كان البحث حينئذ معه إذ هذا الاستدلال ليس عقلياً صرفاً إلا أن يريد المقابلة في كيفية الاستدلال وإن كان السمع معتبراً في كل منهما، ولا ينافي ذلك تسميته له عقلياً لأنه باعتبار بعض مقدماته فليتأمل وليراجع. قوله: (أي عن التفصيل الآتي) أي لا عن السابق أيضاً حتى يمتنع العمل به في الفتوى والشهادة كما يتوهم من الإطلاق. قوله: (لأنه على تقدير حجيته) قال شيخنا الشهاب: لك أن تقول هو مستدرك اهـ.[2] قوله: (على أنه موجود في الشهادة) قال شيخنا العلامة: قد يفرق بين الحد والشهادة بأنه مقصد وهي وسيلة والوسائل يغتفر فيها ما لا يغتفر في المقاصد اهـ. وأقول: مما يضعف هذا الفرق أنه لو كانت شهادة الآحاد بموجب حد لم يمكن الكرخي ردّها فإنه لا سبيل إلى القول به وقبولها يلغي هذا الفرق معنى إذ لا معنى لرد الآحاد الوارد في إثبات الحد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصود سدّ الطريق الموصل إليه، على أنّ هذا الفرق مبني على أنّ المراد الشهادة بغير الحد بمعنى أنه يقبل خبر الآحاد الوارد في شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز أنّ المراد الشهادة بمعنى أن الآحاد تقبل شهادتهم بالحد، وحينئذ يندفع هذا الفرق من الابتداء فليتأمل.

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الحدود باب ٢، ٥.

(٢) هنا بياض سطرين بخطه كذا في هامش الأصل.

الفصلان والعجاجيل لأنه أصَّل.

يعني فيما إذا ماتت الأمّهات من الإبل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الأولاد فلا زكاة عندهم في الأولاد مع شمول الحديث لها وهو قول أبي حنيفة الأخير قال: لعدم اشتمالها على السن الواجب. وقال أولاً يجب تحصيله كقول مالك، وثانياً تؤخذ منها كقول الشافعي (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (فيما عمل الأكثر) فيه (بخلافه) لأن عملهم بخلافه حجة مقدمة عليه كعمل الكل. قلنا: لا نسلم أنه حجة (و) قالت (المالكية) لا يجب العمل به فيما عمل أهل المدينة فيه (بخلافه) لأن عملهم كقولهم حجة مقدمة عليه. قلنا: لا نسلم حجية ذلك وقد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين إذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرّقا لعمل أهل المدينة بخلافه (و) قالت (الحنفية) لا يجب العمل به (فيما تعم به البلوى) بأن يحتاج الناس إليه كحديث «من مس ذكره

قوله: (يعني فيما إذا ماتت الأمهات من الإبل والبقر) إنما اقتصر عليهما مع أنّ غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعاني على الفصلان والعجاجيل إذ لا يطلقان على أولاد الغنم. قوله: (وقالت المالكية) فإن قلت: الشارح استدل لمذهب المالكية بأنّ عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ثم منعه، ولو استدل المالكية بأنّ الظاهر أنّ خبر الواحد لم يخف عليهم فمخالفتهم له تقتضي أنها مع الإطلاع عليه وعلى ما هو مقدم عليه لم يمكن منعه. قلت: لا نسلم أنه لا يمكن منعه حينئذ بل يمكن منعه وإسناده بأنّ الصحابة وقع لهم كثيراً في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا إليه حين اطلعوا عليه. قوله: (أهل المدينة) ينبغي أن لا يقيدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك. قوله: (بأن يحتاج الناس إليه) قال شيخنا العلامة: هذا مبني على أنه جعل ما تعم به البلوى واقعاً على خبر الآحاد نفسه إلى آخر كلامه. وأقول: ما زعمه من البناء المذكور ممنوع منعاً لا يخفى، بل يجوز أن يكون جعله واقعاً على حكم الفعل كحكم المس بل هو المتبادر من قوله «لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى» لأنّ المتبادر من المعمول فيه بالخبر هو الحكم لأنه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو لا يعمل به فيه. وأما قوله في تأييد ما ادّعاه. «ويؤيده التمثيل له الخ» فلا تأييد فيه لجواز أن يكون التمثيل لخبر الآحاد المذكور في قوله «لا يجب العمل به» لا لما تعم به البلوى الذي هو الحكم وأن تكون الهاء في «فتقضي العادة بنقله» لما تعم به البلوى الذي هو الحكم لا لخبر الآحاد الوارد فيه فإنه يوصف قطعاً بقضاء العادة بنقله، وعلى هذا فكل من قوله «بأن يحتاج الناس إليه» أي إلى ما تعم به البلوى بمعنى الحكم المذكور، وقوله «يكثر السؤال عنه» أي عما تعم به البلوى من الحكم المذكور واقع في محله مناسب كل المناسبة لظهور مناسبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس إليه أي إلى معرفته لكثرة وقوع متعلقة وبكثرة السؤال عنه كذلك. ويجوز أن يراد بما تعم به البلوى نفس الفعل ويكون قول المصنف «فيما تعم به البلوى» على حذف المضاف أي

فليتوضأ»[(١)] صححه الإمام أحمد وغيره لأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضي العادة بنقله تواتر التوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه. قلنا: لا نسلم قضاء العادة بذلك (أو خالفه راويه) فلا يجب العمل به لأنه إنما خالفه لدليل. قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً كما سيأتي مثاله حديث أبي هريرة في الصحيحين «إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرّات»[(٢)] وقد روى الدارقطني عنه أنه أمر بالغسل من ولوغه ثلاث مرّات. قال: والصحيح عنه سبع مرات. ويؤخذ من قوله أو خالفه راويه ما صرحوا به من أن الخلاف فيما إذا تقدمت الرواية، فإن تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل به اتفاقاً (أو عارض القياس) يعني ولم يكن راويه فقيهاً أخذاً من قوله بعد «ويقبل من ليس فقيهاً» خلافاً للحنفية فيما

في حكم ما تعم به البلوى، وكذا قول الشارح «يكثر السؤال عنه» أي عن حكمه. وقوله «فتقضي العادة بنقله» أي نقل حكمه لكن يشكل عليه قوله «بأن يحتاج الناس إليه» لأنّ الفعل الذي تعم به البلوى يبعد وصفه باحتياج الناس إليه، ويمكن أن يجاب بأنّ وصفه بذلك على التجوّز من وصف الشيء بوصف ما يتعلق به. قوله: (فتقضي العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب وفاقاً لشيخنا العلامة قضيته: إنّ الخبر حينئذ مقطوع بكذبه ما مرّ من أن المنقول آحاداً مع قضاء العادة بنقله تواتراً مقطوع بكذبه. فقوله «فلا يعمل بالآحاد فيه» أي لا يجوز وقد مرّ أن المدعي نفي الوجوب اهـ. وأقول: كون المدعي نفي الوجوب ممنوع والتعبير بنفي الوجوب لا ينافي في إرادة الامتناع كما لا يخفى، وإنما عبر بعدم الوجوب مع إرادة عدم الجواز لما تقدم بيانه.

قوله: (يعني ولم يكن راويه فقيها أخذاً من قوله بعد الخ) أقول: ليس مقصود الشارح إثبات هذا التقييد بمجرّد هذا الآتي كما توهمه شيخنا العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسألة فنازع في ذلك بما سيأتي مما حاصله إبقاء قول المصنف هنا أو عارض القياسي على إطلاقه وأيده بإطلاق ابن الحاجب والعضد، بل مقصوده أن التقييد بما ذكر هو منقول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يندفع عن المصنف الاعتراض بأنه ترك من كلام الحنفية هذا التقييد الذي لا بدّ منه بلا قرينة تدل عليه. قال البيضاوي في المنهاج: شرط أبو حنيفة فقه الراوي إن خالف القياس. قال المصنف في شرحه: وقال أبو حنيفة يشترط فقهه إن خالف القياس لأنّ الدليل نحو قوله ﴿إن الظنّ لا يغني من الحق شيئاً﴾ [النجم: ٢٨] ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ [الإسراء: ٣٦] ﴿إن يتبعون إلا الظن﴾ [النجم: ٢٨] ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما إذا كان الراوي

(١) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ٩. أبو داود في كتاب الطهارة باب ٦٩. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٦١. النسائي في كتاب الطهارة باب ١١٧. أحمد في مسنده (٢/٢٢٣) (٥/١٩٤).

(٢) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٣٣. مسلم في كتاب الطهارة حديث ٨٩، ٩٠. النسائي في كتاب الطهارة باب ٥٠ الموطأ في كتاب الطهارة حديث ٣٥.

يخالف القياس لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب. قلنا: لا نسلم ذلك **(وثالثها)** أي الأقوال **(في معارض القياس)** أنه **(إن عرفت العلة)** في الأصل **(بنص راجح)** في الدلالة **(على الخبر)** المعارض للقياس **(ووجدت قطعاً في الفرع لم يقبل)** أي الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ **(أو ظناً فالوقف)** عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ **(وإلا)** أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح بأن عرفت باستنباط أو نص مساوٍ أو مرجوح **(قبل)** أي الخبر مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين واللفظ للبخاري «لا تصرّوا الإبل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك وإن شاء ردها وصاعاً من

فقيهاً لأن الاعتماد على روايته أوثق فوجب بقاء ما عداه على الأصل. وورد بأنّ عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظنّ واجب كما تقرّر الخ اهـ. فانظر قول البيضاوي «إن خالف القياس» فإنه مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه إذا خالف القياس، وقول المصنف «نقلاً عنهم خالفناه الخ» فإنه نص ظاهر في قبول رواية مخالف القياس إذا كان فقيهاً. وقال الزركشي: وقد نقل في المنهاج عنهم ـ أي الحنفية ـ أنهم اشترطوا فقه الراوي إذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بأنهم لا يردّونه مطلقاً وسيذكره المصنف بعد اهـ. بل النص على ذلك مشهور في أصولهم. قال صدر الشريعة في تنقيحه: فصل الرواي إما معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف إلا بحديث أو حديثين. والمعروف إن كان معروفاً بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وأبي موسى الأشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم، فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه الخ اهـ. وإذا علمت ذلك علمت أن ما أطال به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذاً من قوله «بعد الخ» في غاية السقوط والفساد، وكيف يصح حمل عبارة المصنف على إطلاقها ورد تقييد الشارح إياها مع مخالفة الإطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد ولتصريح المصنف هو وغيره من الأئمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرّد الاستناد لإطلاق عبارة ابن الحاجب والعضد: إن هذا إلا تساهل فاحش يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها، ونعوذ بالله من عصبية تعمي عن الحق وتصم. فإن قيل: جمع المصنف بين ما هنا وما يأتي يلزمه التكرار. قلت: ممنوع لأنّ ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما متغايران وإن تلازما فلا تكرار.

قوله: **(لتساوي الخبر والقياس حينئذ)** أقول: ولا يمنع من المساواة رجحان نص العلة لمعارضة ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع انضمام ظن وجودها في الفرع إلى رجحان نصها. قوله: **(أي وإن لم تعرف العلة بنص راجح الخ)** أي وإن وجدت في الفرع قطعاً كما هو ظاهر إذ لا أثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان نصها. وبالأولى إذا لم توجد في الفرع لا قطعاً ولا ظناً. وإن احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فإن أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها ومجرّد احتمال وجودها لا أثر له. قوله: **(فرد التمر بدل**

تمر»[١] فردّ التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثله أو قيمته. وتصر وبضم التاء وفتح الصاد من صرى وقيل بالعكس من صرّ (و) قال أبو علي **(الجبائي لا بد)** في قبول خبر الواحد **(من اثنين)** يرويانه **(أو اعتضاد)** له فيما إذا كان راويه واحداً كأن يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم لأن أبا بكر رضي الله عنه لم يقبل خبر المغيرة بن شعبة أنه ﷺ أعطى الجدّة السدس وقال: هل معك غيرك؟ فوافقه محمد بن مسلمة الأنصاري فأنفذه أبو بكر لها. رواه أبو داود وغيره. وعمر رضي الله عنه لم يقبل خبر أبي موسى الأشعري أنه ﷺ قال «إذا استأذن أحدكم ثلاثةً فلم يؤذن له فليرجع»[٢] وقال: أقم عليه البينة. فوافقه أبو سعيد الخدري فقبل ذلك عمر. رواه الشيخان. ويقوم مقام التعدد الاعتضاد. قلنا: طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر في خبر الاستئذان إنما سمعت شيئاً فأحببت أن أتثبت. رواه مسلم (و) قال **(عبد الجبار لا بد من أربعة في الزنا)** فلا يقبل خبر ما دونها فيه كالشهادة عليه وحكي هذا في المحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي ومشى عليه المصنف في شرح المنهاج فسقط منه هنا لفظة عنه وهو إما تقييد لإطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن الحاجب أو حكاية قول آخر عنه في خبر الزنا. **(مسئلة المختار وفاقاً للسمعاني وخلافاً**

اللبن مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة: فيه بحث إذ التمر ليس بدلاً عن متلف لوجوبه مع قيام عين اللبن فالمثال غير مطابق اهـ. وأقول: قد قرّر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح منهم أنه يجب رد الصاع إذا تلف اللبن وكذا إذا لم يتلف إذا لم يتراضيا برد اللبن، وعللوه بأنّ اللبن بحلبه كالتالف لذهاب طراوته أي فهو تالف حكماً لأن تلف الصفة كتلف الذات وحكم التالف حقيقة أو حكماً رد مثله إذا كان مثلياً، وقيمته إن كان متقوّماً. فإيجاب التمر في الحالين مخالف للقياس، وحينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضاً في التلف حقيقة ولا إشكال، وأن يكون مفروضاً في التلف حقيقة أو حكماً ولا إشكال أيضاً لأنه إنما وجب رد التمر في الحال الثاني لكونه في حكم التالف كما صرّحوا به ولهذا امتنع ردّه على البائع قهراً. فإيجاب التمر في هذه الحالة خلاف القياس فقد تبين أنّ مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليها، وأنّ ما زعمه الشيخ سن عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق. قوله: **(ومشى عليه المصنف في شرح المنهاج)** أقول: الهاء في «عليه» عائدة على الحكاية أي ومشى على حكاية هذا عن حكاية عبد الجبار عن الجبائي. وتذكير الضمير نظراً لمعنى الحكاية وهو النقل والميل إلى المعنى في مرجع الضمير أمر مقرّر معهود شائع، فنفى الحسن عنه الذي أفهمه كلام شيخنا

---

(١) رواه البخاري في كتاب البيوع باب ٦٤، ٦٥. مسلم في كتاب البيوع حديث ١١. الترمذي في كتاب البيوع باب ٢٩. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٩٦. أحمد في مسنده (٢٤٢٢، ٢٧٣).

(٢) رواه البخاري في كتاب الاستئذان باب ١٣. مسلم في كتاب الأدب حديث ٣٢، ٣٤. أبو داود في كتاب الأدب باب ١٢٧. الترمذي في كتاب الاستئذان باب ٣ أحمد في مسنده (٣/٦، ١٩٦).

للمتأخرين) كالإمام الرازي والآمدي وغيرهما (أن تكذيب الأصل الفرع) فيما رواه عنه كأن قال ما رويت له هذا (لا يسقط المروي) عن القبول لاحتمال نسيان الأصل له بعد روايته

العلامة هنا حيث قال: الذي يحسن تأنيث الضمير في «عليه»، وفي قوله «وهو» ليعود على حكاية لأ ن الممشي عليه والتقييد للإطلاق وحكاية قول آخر إنما هو الحكاية لا المحكي ليس في محله.

قوله: (لا يسقط المروي عن القبول) فيه أمور: الأوّل أن ظاهره أنه لا سقوط وإن تميز الأصل بنحو الأضبطية. وبكل حال قد يستشكل عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض في بعض الصور الآتي بيانها إلا أن يفرق بأنّ سكوت الساكت عنها يتضمن نفيها عن النبي عليه الصلاة والسلام وإنكار الأصل إنما يضمن نفي روايته لها لا نفيها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر، لأنّ نفيه روايتها مع روايته غيرها إن لم يكن من قبيل زيادة العدل كان في معناها إلا أن يفرق باحتمال النسيان. الثاني قال شيخ الإسلام قال الماوردي وغيره: إلا أنه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل وفيه نظر اهـ. وقضية صنيع السيوطي في شرح التقريب أنه يجوز للفرع روايته عن الأصل على قول السمعاني كما هو مقتضى نظر الشيخ فإنه لما قال النووي في التقريب: إذا روى حديثاً ثم نفاه المسمع فالمختار أنه إن كان جازماً بنفيه بأن قال ما رويته ونحوه وجب ردّه ولا يقدح في باقي روايات الراوي عنه اهـ. قال هو ما نصه: ومقابل المختار عدم رد المروي، واختاره السمعاني وعزاه الشاشي للشافعي وحكى الهندي الإجماع عليه، وجزم الماوردي والروياني بأنّ ذلك لا يقدح في صحة الحديث إلا أنه يجوز للفرع أن يرويه عن الأصل فحصل ثلاثة أقوال. وثم قول رابع وهو أنهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقه وصار إليه إمام الحرمين اهـ. الثالث أنّ عدم القبول يوافقه ما قرّروه في بحث الإجازة حيث قالوا: واللفظ للتقريب للنووي. وإذا قال المسمع بعد السماع لا ترو عني أو رجعت عن أخبارك ونحو ذلك غير مسند ذلك إلى خطأ منه أو شك ونحوه لم تمتنع روايته أي فإن أسنده إلى ذلك امتنعت اهـ. وذلك أنه لأنه إذا كان الشك يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى، فقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع في الإسناد إلى نحو الشك اللهم إلا أن يفرق بأنّ الإسناد إلى الشك المذكور يقتضي الشك في أصل الورود ولا كذلك التكذيب المذكور فإنه إنما يقتضي نفي روايته هو فقط فليتأمل. وأما الإسناد إلى نحو الخطأ ففيه نظر، ويحتمل عدم الامتناع لأنه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب. الرابع قال شيخ الإسلام: والمراد بالمروي ما تكاذبا فيه سواء أكان حديثاً أو بعضه اهـ. أي فلا يقدح التكذيب في باقي مرويات الفرع كما تقدم عن التقريب. الخامس لو عاد الأصل وحدّث به أو حدّث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه فهو مقبول. صرح به القاضي أبو بكر والخطيب وغيرهما. قوله: (لاحتمال نسيان الأصل) أقول: لا يخفى أنّ قبول خبر العدل والعمل به لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصفح كلام الفقهاء، ومن ذلك قولهم في باب الشفعة «لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر» وإيجابهم الصوم

للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً. (ومن ثم) أي من هنا وهو أن تكذيب

بشهادة عدل، وكذا بأخبار فاسق في حق من ظن صدقه ولو اشترط في العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق، وقد فرقوا بينهما كما ترى وكما يدل عليه إطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد، وكما يدل عليه قوله الآتي «وإن شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول» وعليه الأكثر فإنه قد لا يحصل ظن الصدق حينئذ مع إيجابهم القبول من غير تفصيل. نعم ظن عدم الصدق لا يبعد أن يمنع من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لا يختص بهذا، بل يجري في أصل قبول العدل وإن وافقه الأصل. وإن علمت ذلك علمت قطعاً اندفاع قول شيخنا العلامة «اعلم أن القبول منوط بظن الصدق لا بمجرّد احتماله، ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول الخ» فتأمل.

قوله: (فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا) أقول: لا يخفى مع أدنى انصاف وأدنى إصغاء للحق وسلامة من العصبية أن حاصل استدلال الشارح كغيره باحتمال النسيان والمقصود منه هو أنّ الفرع عدل أي شرعاً وهو من تكون عدالته ثابتة بحسب الظاهر أعمّ من أن تثبت أيضاً في الواقع أولاً. والعدل شرعاً يجب العمل بقوله بشرطه إذا كان فيما يعمل فيه بقول العدل، ومجرّد تكذيب الأصل له لا يوجب كذبه قطعاً لاحتمال نسيان الأصل له فلا يكون تكذيبه قادحاً في ثبوت عدالته شرعاً والعمل بها كما لو لم يكذبه بجامع ثبوت العدالة شرعاً والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما أن تكذيب الفرع للأصل لا يكون قادحاً في عدالة الأصل لثبوتها شرعاً والحكم بها، وعدم تحقق القادح فيها لجواز أن يكون الفرع صادقاً في تكذيبه والأصل كاذباً في تكذيبه كذباً لا يقدح فيه ولا في المروي لنسيانه روايته للفرع. فالمفرع في قول الشارح فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً ليس هو انتفاء الجرح في الواقع حتى يمنع صحة التفريع بوجود احتمال العمل وحتى ينسب التفريع إلى أنه مبني على اشتباه الاحتمال بالمحتمل، بل المفرع هو انتفاء الجرح شرعاً أي في الظاهر والحكم أي لا يحكم بجرحه لينتفي قبوله لأن ذلك ـ أعني الظاهر والحكم ـ هو المدار شرعاً فيما الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو في غاية الوضوح مما تقرر في الشرع. ولا شبهة لعاقل في صحة هذا التفريع على هذا الوجه ولا في حسنه وموافقته لقول العضد وإن كان مخالفاً بالنسبة للسقوط ما نصه: فالاتفاق على أنه يسقط المروي أي لا يعمل بذلك الحديث لأن أحدهما كاذب قطعاً من غير تعيين، ولا يقدح في عدالتهما لأن واحداً منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلاً ولا يرفع اليقين بالشك اهـ. فانظر كيف أثبت العدالة محتجاً بأن المسقط لها لم يعلم، بل يحتمل انتفاؤه في حق كل واحد بعينه فإن حاصل هذا تفريع ثبوت عدالتهما على احتمال انتفاء القادح وليس مراده قطعاً إلا العدالة شرعاً كما لا يخفى. والحاصل أن كلام الشارح وغيره في هذا المقام إنما هو في العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لأن مناط القبول وعدمه شرعاً اللذين هما المقصود بالبيان ههنا إنما هو العدالة والجرح بحسب ما ذكر. وإذا علمت ذلك حق

التأمل علمت قطعاً أن ما وقع في شيخنا العلامة ههنا وحسب أنه شيء وهو ليس بشيء من تشنيعه على الشارح ونسبته إلى الاشتباه حيث قال «اعلم أن الاحتمالات أربعة الكذب سهواً وعمداً في جانب الراوي أو الأصل والجرح لا يثبت مع احتمالي العمد كما لا ينتفي مع احتمالي السهو فلا يصح أن أحد هذين الاحتمالين يوجب نفي الجرح مطلقاً لقيام كل من الاحتمالين الأولين. نعم ثبوت كل من المحتملين الأولين يوجب الجرح وكل من المحتملين الأخيرين يوجب نفيه، وهذا الذي قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل» اهـ. لا منشأ له إلا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لأنه توهم أن المراد تفريع نفي الجرح في الواقع وهو خطأ ظاهر لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلاً عن فاضل، وإنما المراد تفريع نفي الجرح في الظاهر والحكم لأنه المدار لما الكلام فيه من القبول وعدمه كما تبين، ولا شبهة في انتفاء الجرح في الظاهر يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو في الواقع بخلاف انتفاء الجرح في نفس الأمر فإنه إنما يتفرع على ثبوت السهو في الواقع ولا يكفي فيه مجرد الاحتمال لكن الكلام إنما هو في انتفاء الجرح في الظاهر والحكم لا في انتفائه في الواقع. وعلمت أيضاً أن قول شيخنا الشهاب في قول الشارح «لاحتمال نسيان الأصل» ما نصه «يحتمل أيضاً صدقه واستواء الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذي هو مناط قبول الرواية» اهـ. مدفوع لأنا لا نسلم استواء الاحتمالين لأن احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتيقنة فهو أرجح. لا يقال واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتيقنة لأنا نقول: عدالته لا تقتضي صدقه في الواقع وإنما تقتضي عدم تعمد كذبه لأن التعمد هو الذي ينافيها. وبالجملة فالحكم بعدالته شرعاً قضيته قبوله شرعاً من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الأصول والفروع، ولهذا صرح الفقهاء في مواضع بقبول قول العدل من غير شرط، وبقبول قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا صريح في أن قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل وإلا لاستوى العدل وغيره فتأمله.

قوله: **(فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً)** فيه أمران: الأول قال الكمال: عبارة مقلوبة حقها بتكذيب الآخر له اهـ. وأقول: لك منع القلب لجواز كون التكذيب مصدراً مضافاً للمفعول. وقوله «للآخر» متعلق بالتكذيب على أنه حال منه مثلاً، والمعنى فلا يكون واحد منهما بالتكذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب للآخر على سبيل الفاعلية مجروحاً. الثاني أن الكلام في سقوط مروي الفرع وكان يكفي أن يقول فلا يكون الفرع بتكذيب الأصل له مجروحاً قلت: لما فرع المصنف على عدم السقوط عدم ردّ شهادة الفرع والأصل إذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما فيما ذكر تعرض الشارح لانتفاء الجرح عن الأصل إيضاحاً لذلك التفريع وتوطئة له. فإن قلت: عدم السقوط لا يترتب عليه عدم رد الشهادة فإنه لا يلزم من قبول المروي قبول الشهادة لأنّ الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره

الأصل الفرع لا يسقط المروي أي من أجل ذلك نقول (لو اجتمعا في شهادة لم تردّ) ووجه الإسقاط الذي نفى الآمدي الخلاف فيه أن أحدهما كاذب ولا بدّ. ويحتمل أن يكون هو

الشارح بعد فكيف صح التفريع؟ قلت: المراد أنه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته ومقتضى العدالة القبول إلا لمانع والأصل عدمه. قوله: (ومن ثم لو اجتمعا في شهادة لم تردّ) اعترضه الكوراني بعد أن أيد مختار المصنف حيث قال: والحق ما ذهب إليه المصنف لأن الأكثرين على أنه لو قال لا أدري أرويته له أم لا يحتج بذلك المروي. وعللوه بجواز النسيان وكما احتمل النسيان في صورة الشك فكذلك في صورة الإنكار، فكم من مصر على نفي أمر ثم يقر به معتذراً بالنسيان لكن تعليله بقبول شهادتهما إذا اجتمعا في قضية ليس بسديد لأنا قد ذكرنا أن عدالتهما المحققة لا تزول بالشك، فقبول قولهما في تلك الشهادة لا يستلزم قبوله في الخبر الذي أحدهما كاذب فيه قطعاً فالفرق واضح اهـ. وأقول: أما تأييده مختار المصنف بمسألة الأكثرين المذكورة أي وهي الآتية في قول المصنف «وإن شك أو ظن والفرع جازم الخ» فظاهر ولو أيد بصورة الظن كان أبلغ. والحاصل أن كلاً من مسألة مختار المصنف ومسألة الأكثرين المذكورة قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وإن كذب الأصل الفرع أو ظن أنه ما رواه له والوجد أن يؤيد ذلك فإنك قد تجزم بصدق المخبر لك عمن ينكر ذلك المخبر به ولا يتأثر بإنكاره وقد لا يحصل فيهما ظن صدق الفرع، فالقبول في مسألة الأكثرين ليس إلا لوجود العدالة وإن لم يظن الصدق بل وإن ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضاً في مسألة المصنف لوجود العدالة. والفرق بينهما بقوّة المعارض في مسألة المصنف وهو تكذيب الأصل وضعفه في مسألة الأكثرين وهو ظن الأصل لا أثر له حيث لم يعتبر في القبول ظن الصدق كما لا يخفى. وأما اعتراضه تعليل المصنف فيجاب عنه بأن وجه كلام المصنف قياس قبول المروي على قبول شهادة الكاذب منهما مع قيام المعارض فيهما من تكذيب الأصل في الأول وكذب الشاهد في الثاني، فكما لم يعتبر الكذب لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الأصل لاحتمال نسيانه مع عدالة الراوي المقتضية للقبول، فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال أنه الأصل فلا يسقط مقتضى العدالة المحققة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الأصل فاندفع قوله «غير سديد الخ».

قوله: (إن أحدهما كاذب ولا بد) أي كاذب سهواً. وكذا قال شيخنا العلامة قال: كما يشير إليه بقوله الآتي «إذا كان عمداً» اهـ. وأقول: مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بدّ فإن معناه أن كون أحدهما كاذباً أمر لازم ولزوم كذب أحدهما سهواً باطل قطعاً لجواز أن يكون عمداً، فالصواب أنّ المراد أعم من كونه سهواً أو عمداً. وأما قوله «كما يشير إليه بقوله الآتي الخ» فمما يتعجب من الاستدلال به على ما زعمه لأن حاصل قوله الآتي المذكور كما هو ظاهر أنّ الكذب المحتمل إنما يسقط العدالة على تقدير أحد قسميه وهو أن يكون عمداً، ولا يخفى صراحة هذا في تعميم الكذب في ذلك القول فكيف مع ذلك يسوغ لمتأمل أن يحصره في العمد

الفرع فلا يثبت مرويه، ولا ينافي هذا قبول شهادتهما في قضية لأن كلاً منهما يظن أنه صادق والكذب على النبي ﷺ الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً، ولو استوضح المصنف على الأول بما بناه عليه لسلم من دعوى التنافي بين

ويستدل به على تقييد الأول بالسهو؟ فاعرف أمثال هذا التساهل من الشيخ وعدم أمعان التأمل وقس عليه اعتراضاته على المصنف والشارح ليهون عليك الحال في ردّنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لا مزيد عليه وبالله المستعان. قوله: **(لأنّ كلا منهما يظن أنه صادق والكذب على النبيّ الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً)** قال شيخنا العلامة: قوله «إذا كان عمداً» وهو منتف فيما نحن فيه إذ الفرض أنّ كلاً منهما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام، ومقتضى كلامهم أنهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لأن عدالته معلومة وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك الخ اهـ. وأقول: لا يخفى أنّ معنى هذا التعليل الذي ذكره الشارح هو أن الكذب على النبيّ ﷺ الذي يؤول الأمر على تقدير كونه من الراوي إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً إلا أن كونه عمداً غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة المحققة بمجرّد الاحتمال، فقول شيخنا «ومقتضى كلامهم أنهم حملوا الكذب على العمد الخ» غير صحيح فإنهم لم يحملوه على العمد كما ترى، بل غاية الأمر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عمداً فكان الصواب أنت يقول «ومقتضى كلامهم أنهم جوّزوا الكذب وجوّزوا كونه عمداً ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لأن عدالته معلومة الخ» فتأمله.

قوله: **(ولو استوضح المصنف على الأوّل الخ)** قال شيخنا العلامة: قد يردّ الاستيضاح بأن قبول الشهادة مشروط بظن الصدق فيها للعدالة وهو ثابت إذ صح تبين أنها لا تسقط بالتكذيب عمداً لعدم تعين محله ولا سهواً لعدم منافاته لها، والرواية مشروطة بظن الصدق فيها وهو مع التكذيب منتفٍ لقيام الاحتمالات. والحاصل أن التكذيب المبهم محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى. وأقول: ما ذكره وحصله ممنوع بل تحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعاً وإن لم نظن نحن الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على أن باب الشهادة أضيق وأكثر شروطاً من باب الرواية، وأنه يتوسع في الرواية ما يتوسع في الشهادة يقتضي أن الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة. لا يقال لكن بينهما هنا فرق فإنه بتقدير تحقق الكذب عمداً يلزم انتفاء المروي ولا يلزم انتفاء المشهود به لأن المروي متعلق الرواية والمشهود به ليس متعلق الشهادة لأنا نقول: أما أولاً فلا أثر لهذا الفرق لأنه يكفي في الجامعية أن الكذب عمداً يوجب سقوط قوله «بالنسبة للمشهود به» فكما لم يؤثر مجرّد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعاً فلا يؤثر احتماله بالنسبة للمروي مع ثبوت العدالة شرعاً. وأما ثانياً فلا نسلم أن تحقق الكذب عمداً يلزمه انتفاء المروي في الواقع، بل يمكن

المبني والثاني التي أفهمهما بناؤه **(وإن شك)** الأصل في أنه رواه للفرع **(أو ظن)** أنه ما رواه له **(والفرع العدل جازم)** بروايته عنه **(فأولى بالقبول)** للخبر مما جزم فيه الأصل بالنفي **(وعليه)** أي على القبول **(الأكثر)** من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الأصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره في شهادة الفرع على شهادة الأصل. وأجيب بالفرق بأن باب الشهادة أضيق إذ اعتبر فيه الحرّية والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الرواية وجزم الأصل بنفيها أو ظنه. قال في المحصول: في الأول تعين الرد وفي الثاني تعارضا والأصل العدم والأشبه القبول **(وزيادة العدل)** فيما رواه على غيره من العدول **(مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس)** بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبي ﷺ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد **(وإلا)** أي وإن علم اتحاد المجلس **(فثالثها)** أي الأقوال **(الوقف)** عن قبولها وعدمه والأول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها، والثاني عدمه من الجواز خطأ زاد فيها **(والرابع إن كان غيره)** أي غير من زاد **(لا يغفل)** بضم الفاء **(مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل)** أي الزيادة وإلا قبلت **(والمختار وفاقاً**

اجتماعهما بأن يتحقق في الواقع رواية الأصل لذلك المروي ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له. لا يقال سلمنا ذلك لكن المروي ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك لأنا نقول: والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل. قوله: **(لما تقدم من احتمال نسيان الأصل)** قال شيخنا العلامة: وفي توجيه الشارح ما مر من إعمال أحد الاحتمالين دون الآخر، فإن أراد أن احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بدّ من جعل الجزم المذكور جزءاً من علة القبول. وأقول: وجه إعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقته للعدالة المحققة المستصحبة عند الشك فلا حاجة إلى الجعل المذكور.

قوله: **(إن كان غيره لا يغفل)** قال شيخنا العلامة: صريح كلام ابن الحاجب والعضد أن غير الراوي إذا كان لا يغفل أي لكثرتهم لا يقبل خبر الراوي للزيادة اتفاقاً. وأقول: أما أولاً فهذا إنما يرد لو سلم ما دل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع، ومما يؤيد منعه وراء كلام المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استدراكه على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق، والخلاف ما دل عليه كلام غيرهما من أنه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه، وقد عبر الصفي الهندي بعد إطلاقه حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله «ومنهم من فصل وقال إن الذين لم ينقلوا الزيادة إن كانوا جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ابتداء ودواماً لم يقبل وإلا قبلت انتهى. ولو ثبت الاتفاق المذكور ما صح له مقابلة هذا التفصيل بما قبله وعبارة تقريب النوويّ ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدّثين قبولها أي الزيادة مطلقاً. وقيل لا تقبل مطلقاً. وقيل تقبل إن زادها غير من رواه ناقصاً ولا تقبل ممن رواه مرة ناقصاً. وقسمها الشيخ ـ أي ابن

للسمعاني المنع) أي منع القبول **(إن كان غيره)** أي غير من زاد **(لا يغفل)** أي مثلهم عن مثلها عادة **(أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها)** وبهذا يزيد هذا القول على الرابع وإن لم يكن الأمر

الصلاح ـ أقساماً أحدها زيادة تخالف الثقات فترد كما سبق أي لشذوذ الزيادة حينئذ. الثاني ما لا مخالفة فيه كتفرد ثقة بجملة حديث فيقبل ـ قال الخطيب ـ باتفاق العلماء. الثالث زيادة لفظة في حديث لم يذكرها سائر رواته كحديث «جعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً»(١) انفرد أبو مالك الأشجعي فقال «وتربتها طهوراً» فهذا يشبه الأوّل أي المردود من حيث إن ما رواه الجماعة عام وما رواه المنفرد خاص، ويشبه الثاني أي القبول من حيث إنه لا منافاة بينهما والصحيح قبول هذا الأخير انتهى. فلم يتعرض لهذا التفصيل لكنه نقله السيوطي في شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاها عن أربابها، ولو كان هذا محل وفاق لم يسغ نقله عن ابن الصباغ دون غيره مقابلاً به مقالات غير المطلقة عن هذا التفصيل. وحكى شيخ الإسلام في شرح الألفية أقوالاً كثيرة في القبول والرد معبراً في كل منها بقيل منها قوله وقيل لا تقبل إن كثر الساكتون عنها ولم يغفل مثلهم عن مثلها انتهى. ولو كان هذا محل وفاق لم يصح هذا الصنيع. وأما ثانياً فمن تتبع صنيع الأئمة في حكاية الخلاف علم أنهم قد يخصون بعض الأقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف، وسبب ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع أنه يقول بها فيقصد عند حكاية الخلاف حكاية ما وقع على الوجه الذي وقع مع اعتقاد الاتفاق على بعض ما أضيف لبعضهم دون بعض، وهذا مما لا يمتري فيه من له أدنى خبرة بصنيع الأئمة فلم يلزم من ذكر الرابع في عبارة المصنف أنّ جميع ما فصل فيه محل خلاف فتدبر.

قوله: **(والمختار وفاقاً للسمعاني المنع إن كان غيره لا يغفل أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها)** أقول: لا يخفى مع أدنى تأمل أن حاصل هذه العبارة أمران: الأوّل منع القبول في حالتين: إحداهما أن يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة عن الزيادة، سواء كانت مما تتوفر الدواعي على نقله أو لا. والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله، سواء كان غير من زاد يغفل مثلهم عادة أو لا. والأمر الثاني القبول في غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل ولا تتوافر الدواعي على نقله ولا شبهة لعاقل في صحة هذا التفصيل ووجاهته فإنه لا يخفى أنّ كلاً من الحالتين في الأمر الأوّل معقول في نفسه لا فساد فيه ولا اختلال بوجه، وأن الحكم بمنع القبول فيهما في غاية الوضوح. والحكم في الحالة الثانية بمنع القبول مع اقتضاء كون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله تواتراً القطع بكذبها لا إشكال فيه، لأن ذلك الاقتضاء مما يؤكد ذلك الحكم ويعينه وهذا في غاية الظهور. غاية ما يختلج به الوهم هنا أن

---

(١) رواه البخاري في كتاب التيمم باب ١. مسلم في كتاب المساجد حديث ٣ ـ ٥. أبو داود في كتاب الصلاة باب ٢٤ الترمذي في كتاب المواقيت باب ١١٩. أحمد في مسنده (١/ ٢٥٠).

....

يقال: هذا معلوم فلا حاجة إليه وهذا وهم فاسد. أما أولاً فإن كونه معلوماً لا يمنع ذكره هنا لاستيعاب أقسام ذلك التفصيل المختار. وأما ثانياً فللإشارة إلى أنه لا فرق في تلك الحالة بين أن يكون غير من زاد يغفل مثلهم أولاً دفعاً لما قد يتوهم من قبول الزيادة إذا كان مثلهم يغفل لاحتمال أن سبب عدم روايتهم لها غفلتهم. أو يقال: هذا يقتضي أن ما تتوافر الدواعي على نقله من محل الخلاف وهو غير صحيح ما تقدم أن ما تتوفر الدواعي على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الآحاد، وهذا ـ أعني دعوى الاقتضاء المذكور ـ ممنوع إذ لا يلزم من ذكر بعض الأحوال في بعض أقوال الخلاف كونه من محل الخلاف، بل قد يذكر في بعضها بعض الأمور المتفق عليها لاختصاص قائله بذكره لاعتنائه باستيفاء أقسام الحكم عنده والتأكيد في دفع التوهم عنده مع سكوت غيره عنه مع كونه يقول به فيقصد حاكي الخلاف حكاية ما وقع من الأئمة على الوجه الذي وقع من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك، على أنه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من محل الخلاف بالنظر للرافضة المخالفين في كونه مقطوعاً بكذبه وإن لم يصرح بمخالفتهم هنا، فيكون التعرّض لهذا القسم إشارة إلى خلافهم فيه. وأن الأمر الثاني أيضاً معنى معقول في نفسه لا فساد فيه ولا خلل، وأن الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضاً لوجود شرط القبول من غير معارض.

والحاصل أنه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في الأحكام المبينة لها، وإذا علمت ذلك علمت علماً قوياً أن ما أطال بالتشنيع به على المصنف ههنا شيخنا العلامة حيث قال ما نصه قوله «وكانت تتوفر الدواعي على نقلها» معنى تتوفر تكثر وتجتمع ومعنى الدواعي الأسباب الباعثة، فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً، فالنقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقاً لا بقيد التواتر، والنقل الواقع في المسبب وهو الذي تقضي العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقاً» يرشدك إلى هذا قول ابن الحاجب وغيره «إذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير فهو كاذب قطعاً» إذا علمت هذا تبين لك أن تقدير الشارح تواتراً بعد قول المصنف في المقطوع بكذبه والمنقول آحاداً مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم، وأن التفصيل الذي اختاره المصنف هنا غير صحيح لأن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواتراً فنقله آحاداً يوجب القطع بكذبه، سواء كان غير الناقل يغفل مثله أم لا اهـ. خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصاً بعد تأمل ما قرّرناه فإن قوله «لأن الذي تتوافر الدواعي على نقله الخ» إن أراد به أنّ كلام المصنف أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمّل مع ما قرّرناه، فانظر إلى الأمرين اللذين هما حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل تجد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه كما ذكر؟ كلا والله بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي أنه لقضاء العادة بكذبه وإن لم يصرح بذلك هنا لأن عدم القبول صادق مع القطع بالكذب

....

كما هو بديهي. غاية ما يتوهم أن كلام المصنف يقتضي أن ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه أنه لا يقتضي ذلك لأنه كثيراً ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الأحوال المتفق عليه مضافاً لبعض الأقوال دون غيره للسبب الذي تقدم بيانه، على أنه لو سلم اقتضاؤه ذلك لكن هذا لا يقتضي بطلان التفصيل كما هو جلي لأن التفصيل صحيح في نفسه إذ لا معنى لصحته إلا ثبوت الأحكام المبينة فيه وهي ثابتة قطعاً. وأما اقتضاء أن بعض أحوال محل خلاف مع أنه محل وفاق فهذا أمر خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور أن أحكام التفصيل شيء وأن كونها محل خلاف أو وفاق شيء آخر، فكيف يقتضي بطلان أحدهما لو فرض بطلان الآخر؟

وإن سلم أنّ كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فتعليل عدم صحته به مما لا معنى له بل هو هوس واضح، والذي يظهر لي أن منشأ هذا الاعتراض الفاسد سقم النسخة الواقعة للشيخ وأنها هكذا «وكانت تتوفر الدواعي» بالواو، فيكون توفر الدواعي شرطاً في الرد إذا كان مثلهم لا يغفل. ومفهوم هذا أنه يقبل إذا ان مثلهم يغفل وأن مجرّد توفر الدواعي لا يقتضي الرد مع أنه يوجب القطع بالكذب مطلقاً، وهذه النسخة تحريف بلا نزاع، وخلاف لفظ المصنف من غير دفاع. وإنما لفظه هكذا «أو كانت» بـ «أو» كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة. ومن العجاب ما جرت به عادة الشيخ كما علمناه بالمشاهدة من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع له من النسخ السقيمة وبناء التشنيعات الشنيعة عليها من غير مراجعة غير النسخة التي بيده، ولا مراعاة احتمال سقمها وتحريفها، ولقد شاهدته غير مرة في تدريسه تفسير البيضاوي يبالغ في بعض الإشكالات أو الاعتراضات فيبين له الحاضرون أنّ نسخته سقط منها نحو السطر والسطرين مما أوجب سقوطه ما وقع فيه من الإشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لإصلاح نسخته.

ومما يرشدك إلى أن المنشأ ما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القولة قوله «وكانت» فإنه بالواو كما هو كذلك في خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه، وهذا أمر مشكل يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولا حول ولا قوّة إلا بالله. وأنّ قول شيخنا الشهاب في قول المصنف «أو كان تتوفر الدواعي» على نقله ما نصه: قد مر أن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواتراً وما كان كذلك فنقله آحاداً مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من محل الخلاف اللهم إلا أن يقال الذي مرّ مفروض فيما إذا كانت الدواعي تتوفر على نقله تواتراً كما صرح به الشارح فيما مر بتقييد النقل بالتواتر، ويكون المراد هنا توفر الدواعي على مطلق النقل انتهى. مدفوع لأنه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في مختاره كونه من محل الخلاف كما تبين بما لا مزيد عليه. وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال: إذا علمت ذلك تبين لك أن تقدير الشارح إلى قوله «غير مسلم» فلك أن تقول في دفعه بعد أن تعلم أنه لم ينفرد

كذلك قبلت (فإن كان السّاكت) عنها أي غير الذاكر لها (اضبط) ممن ذكرها (أو صرح

بذلك التقييد كما سبق إلى أوهام الجهلة القاصرين بل سبقه إليه غيره من الأئمة كإمام أئمة الدنيا الإمام فخر الدين، فقد عبر بقوله القسم الثاني الأمر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر، إما لتعليق الدين به كأصول الشرع، أو لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة، أولهما جميعاً كالمعجزات انتهى. أما أولاً فغاية ما لزم مما مهده لذلك الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شيء مستلزماً عادة لكون ذلك النقل على سبيل التوتر، ألا ترى إلى قوله «فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواتراً» فإن حاصله بلا خفاء ما قلناه من أن توفر الدواعي على النقل يستلزم كون ذلك لنقل على وجه التواتر، وحينئذ فغاية ما وقع فيه الشارح أنه صرح باللازم وذلك أمر معهود لا محذور فيه ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم، وفائدته هنا التأكيد ودفع كون النقل المجرور بـ «على» مقيداً بما قيد به قوله «المنقول» من قوله «آحاداً» كما قد يتوهم من العبارة. وأما ثانياً فبأن للشارح أن يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقاً مستلزماً لكون النقل تواتراً، وذلك لأن قوله «على نقله كما هو قضية ما قرره» يتعلق بالدواعي بمعنى البواعث، فالمعنى تكثر البواعث على نقله وللمانع أن يمنع أن مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواتراً، وأن يسند هذا المنع بأن الآحاد مما قامت الدواعي على نقلها إذ لا يسع أحداً دعوى انتفاء الدواعي إلى نقلها مطلقاً مع أن الداعي إلى نقلها قد يكون كثيراً لأن مطلق الكثرة لا يكفي في التواتر كما هو معلوم فليتأمل.

قوله: (وبهذا يزيد هذا القول على الرابع) أقول: فيه بحث من وجهين: الأوّل أن الظاهر أن عدم القبول إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقله أي تواتراً محل وفاق لأنه حينئذ يقطع بكذب روانها آحاداً، فالرابع أيضاً قائل بالمنع إذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقله كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم فلا زيادة لهذا القول بهذا على الرابع اللهم إلا أن يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصريح بها فإنه لم يصرح بها في الرابع وإن وافق على حكمها أو إلا أن يكون المراد توفر الدواعي على مطلق نقلها على ما تقدم. الثاني أنه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف إذ ليس في كلامه ما ينفي أنه أراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد لقائله ولعدم التصريح به فيه لم يقل والمختار الرابع. قوله: (فإن كان الساكت اضبط الخ) فيه أمران: قال الكمال: تخصيص لمحل الخلاف السابق في حالة اتحاد المجلس بغير هاتين الصورتين اهـ. واحترز باتحاد المجلس عن تعدده فلا فرق حينئذ. وأقول: من المعلوم أنه لا يتأتى تخصيص القول الرابع باعتبار شقه المذكور في المتن لأنه إذا امتنع القبول بمجرد أن الساكت لا يغفل مثلهم فبالأولى إذا انضم إلى عدم الغفلة اضبطيتهم، ومن هنا يظهر تقييد الساكت في قول المصنف فإن كان الساكت أضبط بما إذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تأتي تقييد المختار باعتبار شقه المذكور في المتن لأنه إذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم أو توفر الدواعي على نقل الزيادة، فكيف إذا

بنفي الزيادة على وجه يقبل) كأن قال ما سمعتها **(تعارضا)** أي الخبران فيها بخلاف ما إذا نفاها

انضم إلى ذلك الأضبطية؟ وحينئذ يظهر إشكال قول شيخ الإسلام: «قوله فإن كان الساكت اضبط الخ» تقييد لمحل المختار السابق اهـ. بل كونه تقييداً للمختار ينافي ما أورده بعد هذا من السؤال، والجواب بقوله «لا يقال اضبطية الساكت أقوى من عدم غفلته عن الزيادة ومن توفر الدواعي على نقلها» فيكون أولى منها بمنع القبول لأنا نقول: لا نسلم ذلك بل الأمر بالعكس كما لا يخفى على المتأمل على أن العلامة الأبياري حكى قولاً في الساكت الأضبط أن الزيادة تقبل واستظهره اهـ. وذلك لأن حاصل السؤال أنه كان ينبغي عدم القبول هنا بالأولى لأن الأضبطية أقوى من عدم الغفلة، فإذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الأضبطية بالأولى، لأن منع الأقوى أولى منع الأضعف. وهذا صريح في تصوير المسألة بما إذا كان الساكت مما يمكن غفلته عادة ولم تتوفر الدواعي لكنه أضبط وإلا لم يتأت قول السائل أن الأضبطية أولى بمنع القبول من عدم الغفلة وتوفر الدواعي لأنه مع تحقق عدم الغفلة أو توفر الدواعي لا يتصور إلا عدم القبول. وحاصل الجواب منع أقووية الأضبطية عليهما بل هما أقوى منها، فلذا ثبت عدم القبول معها ولم يثبت معها بل حصل التعارض معها المحتاج إلى الترجيح اللهم إلا أن يريد تقييد محل المختار باعتبار شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف، أو يريد بكونه تقييداً لمحل المختار أنه يؤخذ منه تقييد محل المختار بضد ذلك وهو أن لا يكون الساكت أضبط ولا صرح بنفي الزيادة على وجه يقبل. ويرد على هذا أنه يلزم من كونه لا يغفل عادة أنه أضبط فلا يتأتى تقييده بعدم الأضبطية، وأن مفهومه حينئذ أنه لو كان أضبط لم ينتف القبول بل ثبت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض إذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الأضبطية إلا أن يجاب عن الأوّل بأنه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الأضبطية وبالجملة فالوجه تصوير المسألة بما إذا تساوى الجانبان في إمكان الغفلة عادة أو في عدمها وزاد الساكت بالأضبطية فليتأمل. أو يريد بمحل المختار محل الخلاف كما عبر به الكمال وقد يشعر بذلك تعبيره بمحل المختار دون المختار ومع ذلك لا بدّ من استثناء الشق المذكور في كل من الرابع والمختار فليتأمل.

قوله: **(أي غير الذاكر لها)** قال شيخنا الشهاب: فسر بذلك لأن الساكت عن الشيء يفهم أنه عالم به، وقال مرة أخرى فسر الساكت بذلك لأن المصنف قسم الساكت إلى أضبط وإلى مصرح بنفيها والمصرح بالنفي غير ساكت وإن كان غير ذاكر لها اهـ. قوله: **(كأن قال ما سمعتها)** أقول فيه أمران: الأوّل أن ذلك مقيد بما إذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه الكمال وغيره أي فإن قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر. والثاني أنه نبه بذلك على أن المراد من نفي الزيادة الأعم من نفي سماعها خلافاً لما قد يتوهم من المتن لأن ذلك الأعم هو الذي يصح تقسيمه وإلى ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال، وإلى ما يكون على وجه لا يقبل

على وجه لا يقبل بأن محضَ النفي فقال لم يقلها النبي ﷺ فإنه لا أثر لذلك **(ولو رواها)** الراوي **(مرة وترك أخرى فكراويين)** رواها إحداهما دون الآخر فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت

كأن قال لم يقلها النبي ﷺ فهو تبيين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح. فقول شيخنا العلامة «هذا المثال في التحقيق» نفي لسماع الزيادة لا لها إن أراد به الاعتراض عليه بأن المثال غير مطابق كان اعتراضاً فاسداً منشؤه الغفلة الفاحشة عن المقصود. قوله: **(تعارضا)** قال شيخنا العلامة: هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من أن المثبت مقدم على النافي. وأقول: القائل بذلك يخصص القاعدة المشهورة بغير ذلك، وما قال هذا إلا عن علم بتلك القاعدة وممارسة لها وللتخصيص وجه وجيه فإن النافي هنا لما كان أيضاً راوي الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان الظاهر إحاطته بجميع أجزاء الخبر لا سيما مع اتحاد المجلس فصار نفيه لسماع تلك الزيادة معارضاً قوياً للإثبات ولا كذلك مجرد الإثبات والنفي كما في بقية الصور. وإذا كانت القاعدة المذكورة محل خلاف كبير كما سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح فلا غرابة في تخصيصها بما ذكر، ولا يعارض ما قلناه ما ذكره في جواب السؤال الذي أورده من أنهم وجهوا القاعدة بأن المثبت مدع للعمل والنافي نافٍ للعلم، لظهور الفرق بين نفي ونفي، فكلامهم في نفي لا يكون على الوجه الذي بيناه. وبالجملة فمن يقول مع ما هنا بتلك القاعدة لا يسعه لا تخصيصها وتخصيصها مما لا يصد عنه عقل ولا نقل فليتأمل.

قوله: **(ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين رواها أحدهما دون الآخر)** قال الكمال: أي وسيأتيك قريباً أن الأكثر على القبول فهو إحالة في المتن على لاحق يأتي قريباً في قوله «ولو انفرد واحد عن واحد» اهـ. وأقول: كون الإحالة على اللاحق بعيد وخصوصاً على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك اللاحق بالرواية عن الشيخ فإن هذا المذكور هنا في الرواية عن النبي ﷺ كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك اللاحق متباينان، ولا خفاء في منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه في قوله «فكراويين» بقوله «فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت الخ» فإن هذا التفصيل الذي بين به هذا التشبيه غير مستفاد لا من المتن ولا من الشرح في ذلك اللاحق، فلا تتأتى تلك الحوالة ولا تمتنع، بل الظاهر أن تكون الحوالة على الكلام السابق فإنه ظاهر في هذا التفصيل الذي بين به الشارح وجه الشبه. أما قوله «فإن أسندها وتركها إلى مجلسين أو سكت قبلت» فمستفاد من قول المصنف و«زيادة العدل مقبولة إن لم يعلم اتحاد المجلس» فإنه شامل قطعاً لما إذا كان الساكت واحداً وما إذا كان عدداً. وأما قوله: «أو إلى مجلس يقبل فقبل الخ» فمستفاد من قوله «وإلا فثالثها الوقف» فإنه شامل قطعاً أيضاً لما ذكر وقد ذكر فيه ثلاثة أقوال: الوقف، القبول، عدمه. غاية الأمر أنه صرح بالوقف وأشار به إلى الآخرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذه الأقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هناك، وترك الرابع لأنه لا يتأتى هنا بتمامه إذ من جملة تفصيله أن يكون الساكت

قبلت، أو إلى مجلس فقيل تُقْبَل لجواز السهو في الترك، وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة،

جمعاً لا يغفل مثله وهذا لا يتصور هنا إذ الفرض أن الساكت واحد، وكذا المختار لأنه أيضاً لا يأتي بتمامه هنا لما ذكر أيضاً. فإن قلت: هل يعلم الراجح هنا عند اتحاد المجلس مما هنا بمقتضى هذه الحوالة؟ قلت: نعم لأن الراجح هناك عدم القبول إذا كان الساكت جمعاً لا يغفل أو كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بأن لا يكون الساكت جمعاً أو يكون جمعاً يغفل مثله عادة، وما هنا من غير ذلك إلا أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها. وأما سكوته عن استثناء ذلك فلظهوره فتأمله فإنه حسن جداً غفل عنه المحشيان قطعاً، وحينئذ فقول المصنف «فكراويين» أي وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشموله لهما، ولعل الشارح إنما سكت عنه لظهوره. وبما تقرر يظهر عذر الشارح في حمله قول المصنف الآتي «ولو انفرد واحد عن واحد» على الرواية عن الشيخ وذلك لما تبين من أن انفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي ﷺ داخل في الكلام السابق ومستفاد منه فليتدبر.

قوله: **(فقيل تقبل الخ)** فيه أمران: الأوّل أنه ينبغي أن محل ذلك إذا لم تغير الزيادة الإعراب وإلا تعارضا كما صرح به الصفي الهندي حيث قال: أما إذا اختلفت رواية الواحد في ذلك بأن رُوي مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فإن أسند الزيادة إلى مجلس غير مجلس الحديث الناقص قبلت الزيادة مطلقاً كما فيما إذا تعقد الرواة، وإن أسندهما إلى مجلس واحد فإن غيرت الزيادة إعراب الباقي ولم يصرح بنسيانه في تلك المرة ولا سهوه في مرة الزيادة تعارضت روايّاه كما في الراويين، وإن لم تغير إعراب الباقي فإما أن تكون مرات رواية الزائد أقل من مرات رواية الناقص أو مساوية أو زائدة. فإن كانت أقل لم تقبل الزيادة إلا أن يصرح بنسيانه وسهوه في المرات الكثيرة وبذكره لها في المرات القليلة، فههنا يقبل التصريح بذلك لأنه لا بدّ من حمل إحدى الروايتين على السهو إذ تعمد الكذب ينفيه ظاهر عدالته، وحمل الأقل على السهو أولى. وإن كانتا متساويتين أو كانت مرات الزيادة زائدة فههنا تقبل لما تقدم من أن حمل السهو على نسيان ما سمعه أولى من حمله على توهم أنه سمع ما لم يسمعه اهـ. وهذا التفصيل الذي ذكره فيما إذا لم تغير تبع فيه المحصول والمصنف تبع فيما أشار إليه من حكاية الأقوال التي بينها الشارح ابن الحاجب وغيره. والثاني قال شيخنا العلامة: اعلم أن هذا الخلاف لا يجري على ما سيجيء من أن حذف بعض الخبر جائز إلا أن يدعي أن مرادهم أن الحذف معه قرينة خفية. وأقول: هذا اشتباه عجيب ولا حاجة إلى دعوى ما ذكر فإنهما مسألتان مختلفتان، فصورة هذه أن تجهل الزيادة فيرويها واحد مرة ويتركها أخرى فهل نقبله، وصورة تلك أن يسمع الراوي خبراً فهل يجوز له أن يروي بعضه دون بعض، ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه إن كان علمها فالغرض من الأولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه، ومن الثانية

وقيل بالوقف عنهما. (ولو غُيرت أعراب الباقي تعارضا) أي خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على أنه لا حاجة لذلك كله لأن الساكت لم يرو الزيادة لعدم سماعه إياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لأن محله فيمن بلغه شيء فحذف بعضه أو فيمن انفرد برواية شيء وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضاً فتأمله. وشتان ما بين المقامين وليت شعري كيف خفي ذلك مع وضوحه على الشيخ.

قوله: (ولو غيرت إعراب الباقي تعارضا) أقول فيه أمور.

الأوّل أنه شامل لما لو كان الساكت جمعاً لا يغفل مثلهم وهو لا يجتمع مع ما تقدم من عدم القبول حينئذ عند عدم تغير الإعراب، فإنه إذا انتفى القبول مع عدم التغيير فمعه أولى، فكيف يتصور انتفاء القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير؟ بل يشكل على الوقف أيضاً لأنه دون التعارض. فالوجه تقييد ما هنا بما إذا لم يكن الساكت الجمع المذكور. ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال في المحصول: وإن كان المجلس واحداً فالذين لم يرووا الزيادة إما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك. فإن كان الأوّل لم تقبل الزيادة وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبي ﷺ وظن أنه سمعها منه، وإن كان الثاني فتلك الزيادة إما أن لا تكون مغيرة لإعراب الباقي أو تكون، فإن لم تغير إعراباً قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها أضبط من الراوي لها خلافاً لبعض المحدثين إلى أن قال: أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي كما إذا روى أحدهما «أدّوا عن كل حر أو عبد صاعاً من بر» ويروي الآخر «نصف صاع من بر» فالحق أنها لا تقبل خلافاً لأبي عبد الله البصري. لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا رواه «صاعاً» فقد رواه بالنصب. والآخر إذا رواه «نصف صاع» فقد روي الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض، وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اهـ.

الثاني قضية تعليل الشارح باختلاف المعنى أنه لو لم يختلف فإنه لا يلزم من تغيير الإعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد «صاعاً من تمر» وآخر «قدر صاع من تمر» كان كما لو لم يتغير الإعراب وهو محتمل، وقياسه أنه لو لم يتغير الإعراب لكن تغير المعنى كما لو رُوي بدل قوله في حديث الصحيحين المذكور «صاعاً من تمر الخ» صاعاً من تمر الخ إلا ثلثه أي الصاع كان كما لو تغير الإعراب تغيراً يستلزم تغير المعنى وهو متجه ولم أر في ذلك نقلاً. الثالث قال الكوراني في قوله «خلافاً للبصري» ما نصه: فإن يقبل الزيادة مطلقاً ودليله أن موجب القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجد، واختلاف الإعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندي بحثاً. وأي فرق بين هذا وبين إثبات الصلاة داخل البيت ونفيها؟ فإذا قيل إنه ثقة تقبل زيادته فاختلاف الإعراب لا يصلح مانعاً اهـ. وأقول: يفرق بأن تارك الزيادة هنا وهو نظيراً لنا في هناك نقل عن النبيّ ﷺ شيئاً وجودياً ينافي ما نقله المثبت، وذلك أقوى من مجرد النفي هناك، فلذا تعارضا هنا لا

....

هناك. وأيضاً فقد علمت في البحث السابق مع شيخنا أن هذه المسألة مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على النافي مع توجيه ذلك. الرابع أنه ليس في عبارة المتن ولا في عبارة الشرح إفصاح بتخصيص هذا الحكم أعني التعارض إذا غيرت الزيادة إعراب الباقي بكون المجلس متحداً والتارك للزيادة عدداً يجوز أن يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم تخصيصه بذلك، لكن عبارة المحصول ظاهرة في تخصيصه بما ذكر حيث قال ما نصه: فإما أن يكون المجلس واحداً أو متغايراً، فإن كان متغايراً قبلت الزيادة لأنه لا يمتنع أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة، وإذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول قوله. وإن كان المجلس واحداً فالذين لم يروا الزيادة إما أن يكونوا عدداً لا يجوز أن يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك، فإن كان الأوّل لم تقبل الزيادة وحمل أمر راويها على أنه يجوز مع عدالته أن يكون قد سمعها من غير النبيّ عليه الصلاة والسلام وظن أنه سمعها منه وإن كان الثاني فتلك الزيادة، إما أن لا تكون مغيرة لإعراب الباقي أو تكون فإن لم تغير إعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا إلا أن يكون الممسك عنها أضبط من الراوي لها خلافاً لبعض المحدثين. لنا أن عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وإمساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال أن يقال إنه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيارة عرض له سهواً وشغل قلب أو دخول إنسان أو فكر أذهله عن سماع تلك الزيادة، وإذا وجد المقتضي لقبول خبره خالياً عن المعارض وجب قبوله خبره.

فإن قلت: كما جاز السهو على الممسك جاز أيضاً على الراوي. قلت: لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الأغلب على الظن أن الراوي للزيادة أبعد عن السهو لأن ذهول الإنسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع أنه سمعه، بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال إنه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله «فيما سقت السماء العشر» فلم يأت بعده بكلام مع انتظاري له، فههنا يتعارض القولان ويصار إلى الترجيح. أما إذا كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي كما إذا روى أحدهما «أدّوا عن كل حر أو عبد صاعاً من بر» ويروي الآخر «نصف صاع من بر» فالحق أنها لا تقبل خلافاً لأبي عبد الله البصري. لنا أنه حصل التعارض لأن أحدهما إذا رواه «صاعاً» فقد رواه بالنصب، والآخر إذا روى «نصف صاع» فقد روي الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض، وإذا كان كذلك وجب المصير إلى الترجيح اهـ بحروفه. ومثله في المنهاج وشرحه للإسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وإن غيرت إعراب الباقي إذا تعدد المجلس فقال: وإن علم أن المجلس متعدد فههنا لا خلاف في أن الزيادة مقبولة، سواء أكانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي أو لم تكن وسواء أكان الساكت عنه واحداً أو جماعة. وإن لم يعلم واحد منهما فالخلاف ينبغي أن يكون مرتباً على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد وإلا ظهر

المعنى حينئذ كما لو روي في حديث الصحيحين فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعاً من تمر[١] إلى آخره نصف صاع (خلافاً للبصري) أبي عبد الله في قوله تقبل الزيادة كما إذا لم يتغير الإعراب. (ولو انفرد واحد عن واحد) فيما روياه عن شيخ بزيادة (قبل) المنفرد فيها (عند الأكثر) لأن معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه.

القبول مطلقاً اهـ. وكلامه فيما إذا اتحد المجلس محتمل لتخصيص التعارض عند تغيير الزيادة إعراب الباقي بما إذا كان التارك لها واحداً ولتعميمه لما إذا كان جمعاً أيضاً فليتأمل.

قوله: (ولو انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة: لا يظهر بين هذه وبين ما روياه عنه عليه الصلاة والسلام فرق إلى آخر كلامه. وأقول: يمكن الفرق بما ذكره بقوله «إلى ما قد يتمحل الخ» وبأن من شأنه ﷺ بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع الحاضرين في المجلس الواحد وأن لا يخص بعضهم بشيء مما يتعلق بها لأنه بصدد نشر الشرع وبيانه لجميع المكلفين ليعلموه ويبلغوه من لم يحضر، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «ليبلغ الشاهد منكم الغائب» فمن ثم قوي احتمال خطأ من زاد فجرى ذلك الخلاف على ذلك الوجه بخلاف الشيخ فإنه ليس من شأنه ما ذكر فلا بعد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصاً وقد تروى الزيادة وتركها بطريقين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين بإحدى الطريقين والبعض بالآخر لمقتض قام على ذلك. وبتقييد القبول في هذه المسألة أعني مسألة انفراد أحد الراويين بزيادة عن شيخ بما إذا علم اتحاد المجلسين، وحينئذ فقول الأكثر هنا نظير القول الأوّل في مسألة الخلاف وهو القبول مطلقاً. وقد قال الكمال فيه: هو الذي اشتهر عن الشافعي ونقله الخطيب البغدادي عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه اهـ. فهو قول الأكثر أيضاً. لا يقال يجوز أن يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون قول الأكثر لأنا نقول: الأصل عدم ذلك، ولو سلم فيجوز أن يريد المصنف بالأكثر هنا الأكثر من الفقهاء والمحدثين. فإن قيل: يشكل حينئذ أن المصنف اختار قول الأكثر هنا لا في مسألة الخلاف السابقة قلت: مجرد نقله هنا قول الأكثر لا يستلزم اختياره، ولو سلم فيجوز أن يفرق بينهما بنحو ما فرق به الشيخ وادعى أنه تمحل، ويجوز أن يكون أطلق اختيار قول الأكثر هنا اتكالاً على فهم تقييده من اختياره السابق، على أنا أشرنا فيما سبق إلى أن تلك الزيادة الواقعة في اختياره يجوز أن تكون محل اتفاق ومراده على القول هناك أيضاً، وبتقييده بما إذا لم يعلم اتحاد المجلس وحينئذ فلا إشكال في الحكم بالقبول فيها عند الأكثر. غاية الأمر أن ذلك يقتضي إثبات خلاف في مسألة الرواية عن النبيّ ﷺ عند عدم العلم باتحاد المجلس ولا مانع فإن

---

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة باب ٧٠، ٧١. مسلم في كتاب الزكاة حديث ١٢، ١٣. أبو داود في كتاب الزكاة باب ١٨. النسائي في كتاب الزكاة باب ٣١. الموطأ في كتاب الزكاة حديث ٥٢.

....

بعضهم أثبت فيه خلافاً وإن اقتضى كلام المصنف خلافه وفاقاً لمن نفى فيه الخلاف كالصفي الهندي. وعلى هذين الجوابين فلا حاجة إلى تكلف الجواب عما استدل به الشيخ للتساوي وعلى الجوابين الأوّلين، فالجواب عنه أما عن قوله «لأن معه زيادة علم» فبان الغرض بذلك ليس إلا دفع استناد المقابل إلى مخالفته لرفيقه، وأما بيان الفرق بين المسألتين فلم يتعرض له.

وأما عن قوله «ولو أسند» إلى قوله «فكالزيادة» فبأن هذا مفروض فيما إذا تعدد غير المسند والواقع بخلاف ما نحن فيه فإنه مفروض فيما إذا اتحد غير من روي الزيادة، وسيعلم الفرق بين الاتحاد والتعدد في ذلك من قول الصفي الهندي الآتي لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين الخ. هذا كله إن حمل قول الشارح عن شيخ على التقييد لإخراج ما إذا اختلف الراويان في الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك في كلام المصنف السابق كما تبين فيما تقدّم قريباً ويصرح به صنيع الشارح في الموضعين فلا وجه لإفراده بالذكر هنا أيضاً، ويبقى الكلام فيما لو تعدد الساكت عن الزيادة ولا يبعد حينئذ أن يجيء فيه القول الرابع ومختار المصنف في مسألة الخلاف السابقة فيقال: إن كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة أو كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل وإلا قبلت، وفيما لو كان غير الذاكر لها أضبط أو صرح بنفيها على وجه يقبل ولا يبعد حينئذ مجيء التعارض هنا أيضاً، فإن حمل على التمثيل وصورت هذه المسألة بانفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي أو عن الشيخ والمسألة السابقة في انفراد الواحد عن الجماعة في الرواية عن النبي أو عن الشيخ، فالفرق ما أشار الصفي الهندي إلى بيانه حيث قال بعد تقريره مسألة الخلاف مع اتحاد المجلس ما نصه: هذا كله إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً والذين لم ينقلوها جماعة، فأما إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحداً، فمن قبل ثمة أو فصل أو توقف قبل هنا لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو في سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر، فأما من لم يقبل ثمة فمنهم من لم يقبل هنا أيضاً للتعارض، ومنهم من قبل إلا أن يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها. ثم قال: وإن علم أن المجلس متعدد فلا خلاف في أن الزيادة مقبولة، سواء كانت الزيادة مغيرة لإعراب الباقي أو لم تكن، وسواء كان الساكت عنها واحداً أو جماعة. وإن لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغي أن يكون مرتباً على الخلاف فيما إذا علم أن المجلس واحد، والأظهر القبول مطلقاً لأن المقتضى لقبول قوله «وهو صدقه» حاصل والمعارض له غير متحقق لا قطعاً ولا ظاهراً فوجب القبول اهـ. فإنه أشار إلى تصوير مسألة الخلاف السابقة بما إذا كان المنفرد بالزيادة واحداً وكان من لم ينقلها جماعة. وتصوير هذه المسألة بما إذا كان كل من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحداً وإلى الفرق بين المسألتين بقوله «لأن التوقف إنما كان لأجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو في سماع ما لم يسمع الخ» وإلى عدم تقييد هذه المسألة بالرواية عن شيخ ذهب شيخ

(ولو أسند وأرسلوا) أي أسند الخبر إلى النبي ﷺ واحد من رواته وأرسله الباقون بأن لم يذكروا الصحابي كما يعلم مما يأتي (أو وقف ورفعوا) كذا بخط المصنف سهواً وصوابه أو رفع ووقفوا أي رفع الخبر إلى النبيّ ﷺ واحد من رواته ووقفه الباقون على الصحابي أو من دونه (فكالزيادة) أي فالإسناد أو الرفع كالزيادة فيما تقدّم فيقال إن علم تعدد مجلس السماع

الإسلام فإنه قال في قول المصنف «ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الأكثر» يؤخذ منه أن ما مر من قوله «وزيادة العدل مقبولة» مصوّر بما إذا انفرد العدل بزيادة عن عدد من العدول لا عن واحد بقرينة. قوله «والرابع إن كان غيره» لا يغفل مثلهم حيث أتى بضمير الجمع. وحاصل كلامه وكلام الشارح أنهما مسألتان وهو الوجه إذ لا يتأتى في هذه مجيء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ «لا حاجة إليه» بل يوهم خلاف المراد اهـ. لكنك قد علمت أن حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لا يوافق ما ذكره في شرح قول المصنف «ولو رواها مرة الخ» ولا نسلم قوله بقرينة قوله «والرابع الخ» لأن كون الغير جمعاً في بعض التقادير لا يقتضي تصوير المسألة بذلك كما لا يخفى.

قوله: (ولو أسند وأرسلوا الخ) صور المسألة بما إذا كان المسند أو الرافع واحداً وغيره جمعاً ومثله العكس بالأولى، ولا يخفى أن تصويره المذكور لا ينافي تعميم الساكت فيما تقدّم في الزيادة وأنه لا فرق بين كونه واحداً أو أكثر، ولا ينافيه قول المصنف هناك إن كان غيره لا يغفل مثلهم لأن تقديره إن كان غير من زاد جمعاً لا يغفل مثلهم وهذا لا ينافي عموم الغير في أصل المسألة لغير الجمع المذكور أيضاً بل هذا التقدير يدل على أن الغير قد يكون الجمع المذكور وقد يكون غيره من الواحد وغيره. قوله: (كالزيادة فيما تقدّم فيقال الخ) قال شيخ الإسلام: لم يذكر القول الخامس لأنه لا يمكن مجيء ما فيه هنا من التفصيل بين ما تتوفر الدواعي على نقله وما لا تتوفر على نقله فيكون الراجح هنا هو الرابع ثم اهـ. وأقول: هنا أمور منها أنا قد بينا فيما سبق توافق الرابع والخامس في المعنى وأن الخامس لا يزيد على الرابع إلا بشق توفر الدواعي على النقل وما تتوفر الدواعي على نقله إذا نقل آحاداً قطع بكذبه، فالرابع لا يسعه مخالفة الخامس في هذا الشق ففي تفرقته بينهما نظر ظاهر. ومنها أن السيوطي نقل تصحيح الأجل عن المحدثين فقال: وإن علم اتحاده فأقوال: أحدها ترجيح الإسناد والرفع وهو الأصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الأقوال ثم قال: ولو وقع الأمران من واحد ولا يتصور ذلك إلا مع تعدد المجلس فمقتضى العبارة جريان الأقوال والمصحح في كتب الحديث تقديم الإسناد والرفع أيضاً. وفي بعض كتب الأصول أن الحكم لما وقع منه أكثر اهـ. وهذا موافق للمرجح إذا وقعا من اثنين مع تعدد المجلس وقد ينظر في قوله «ولا يتصوّر ذلك إلا مع تعدد المجلس» بأنه يتصور مع اتحاده أخذاً مما تقدّم للشارح في شرح قول المصنف «ولو رواها مرة وترك أخرى فكراويين» فليتأمل. ولو وقع الأمران من اثنين مع اتحاد المجلس بأن أسند أحدهما أو رفع

من الشيخ فيقبل الإسناد أو الرفع لجواز أن يفعل الشيخ ذلك مرة دون أخرى وحكمه في ذلك القبول على الراجح وكذا إن لم يعلم تعدد المجلس ولا اتحاده لأن الغالب في مثل ذلك التعدد، وإن علم اتحاده فثالث الأقوال الوقف عن القبول وعدمه، والرابع إن كان مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة من مثل الإسناد أو الرفع لم يقبل وإلا قبل فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الإسناد أو الرفع على وجه يقبل كأن قالوا ما سمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان **(وحذف بعض الخبر جائز عند الأكثر إلا أن يتعلق)** أي يحصل التعلق للبعض الآخر **(به)** فلا يجوز حذفه اتفاقاً لإخلاله بالمعنى المقصود

وأرسل الآخر أو وقف رجح الإسناد والرفع أخذاً من قول السيوطي السابق وهو الأصح عند المحدثين لأنهم إذا صححوا ذلك مع اتحاد المسند والرافع وتعدد غيره فمع اتحادهما بالأولى. ومنها أن الشارح حيث قال: فيقال إن علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع من النبيّ ﷺ. ووجه ذلك أن الزيادة هنا هي الإسناد والرفع فيجب أنه يكون مجلسها مجلس السماع من الشيخ إذ لا معنى لكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس الإسناد والرفع إليه كما هو ظاهر. وأيضاً فلو اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان الرفع إليه ثابتاً فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الإرسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت الإسناد فليتأمل.

قوله: **(على الراجح)** قال شيخنا العلامة: هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه إذ ترك الإسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما أن فعلهما كالزيادة على ما مر، ولا يخفى أن جواز الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اهـ. وأقول: هو غريب بعيد وفيه نظر، والظاهر أن الشارح أشار إلى خلاف في مسألة الأقوال السابقة عند تعدد المجلس وإن اقتضى كلام المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدّم في عبارته، فقد رأيت بهامش نسختي من نهايته بإزاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في أن الزيادة مقبولة ما نصه: سبقه إلى ذلك ابن الحاجب وشيخه الأبياري وليس بجيد، وأما ما ذكره في حالة عدم العلم من جريان الخلاف فهو الصواب خلافاً لما زعمه الأبياري اهـ. ثم رأيت شيخ الإسلام قال في قول الشارح «على الراجح» ما نصه: أي وإن اقتضى كلام المصنف فيما مر أنه لا خلاف فيه كما مر اهـ. وهو عين ما قلناه. قوله: **(فإن كانوا أضبط أو صرحوا بنفي الإسناد أو الرفع الخ)** فيه حيث عبر بضمير الجمع إشارة إلى أن المراد بالساكت في قول المصنف «فإن كان الساكت أضبط أو صرح بنفي الزيادة الخ» ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة. نعم إن كان الجمع لا يغفل مثلهم لم تقبل الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق. قوله: **(أي يحصل التعلق للبعض الآخر)** قال شيخنا الشهاب: فسر يتعلق بيحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد وحل معنى اهـ. وأقول: لا مانع من كونه بيان إعراب أيضاً إذ

كأن يكون غاية أو مستثنى كما في حديث الصحيحين أنه ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى تزهي. وحديث مسلم «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً بوزن مثلاً بمثل سواء بسواء»(١) بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز حذفه لأنه كخبر مستقل. وقيل لا يجوز لاحتمال أن يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق وقرب هذا من منع الرواية بالمعنى وسيأتي مثاله حديث أبي داود وغيره أنه ﷺ قال في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته»(٢) **(وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين)** كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض **(فالظاهر حمله عليه)** لأن الظاهر أنه إنما حمله عليه لقرينة **(وتوقف)** الشيخ **(أبو**

كثيراً ما يستعمل الفعل بمعنى فعل آخر مسنداً إلى ضمير مصدره كما استعمل «يتعلق» هنا بمعنى يحصل مسنداً إلى ضمير التعلق، وعلى هذا فهو مبني للفاعل، ويحتمل أنه مبني للمفعول مسنداً إلى الجار والمجرور، وحاصل معناه معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فتفسير الشارح تفسير مراد وحل معنى. قوله: **(كأن يكون غاية أو مستثنى)** قال شيخنا العلامة: لا يصح أن يكون مثالاً للتعلق لأنه سبب له ولا للبعض الذي حصل التعلق به لأنه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالأظهر أن يقول كالغاية أو المستثنى. وأقول: يصح أن يكون مثالاً للبعض المذكور على المسامحة كما هو مشهور شائع في أمثال ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذي أن يكون وأن يكون مثالاً لسبب التعلق الذي يجر إليه المعنى. والتقدير إلا أن يتعلق به لسبب من الأسباب كأن يكون الخ. فتدبره بلطف فإنه حسن دقيق، ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي لمن له تأمل في استعمالاتهم وهو محمول على نحو ما قلناه.

قوله: **(وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي الخ)** أقول: ظاهره جريان هذا القبيل في جميع الأقسام الآتية ولا مانع إلا أن من المعلوم عدم تأتي جريانه في قوله الآتي «وقيل إن صار إليه الخ» كما يعلم بتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي حمل الصحابي مرويه ولم يقل قيل أو التابعي. وقوله «على أحد محمليه المتنافيين في ذكر المحملين» دليل على أنه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة إليه. وقوله فيما بعد «فكالمشترك» أي في غير هذه الحالة وإلا فهو نفس مشترك. قوله: **(فالظاهر حمله عليه)** قال شيخنا الشهاب: أي في نفس الأمر ويجوز أن يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه. اهـ وأقول: المتبادر من عبارة المصنف أن العمل بالظاهر حينئذ واجب. قوله: **(لأن الظاهر أنه إنما حمله عليه لقرينة)** قال شيخنا العلامة: قد يرد بما سيجيء

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساقاة حديث ٧٥ـ ٧٧. النسائي في كتاب البيوع باب ٤٣. ابن ماجه في كتاب التجارات باب ٤٨. الموطأ في كتاب البيوع حديث ٣٠، ٣٤.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الطهارة، باب ٤١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٢ ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٣٨ الموطأ في كتاب الطهارة حديث ١٢. أحمد في مسنده (٢/٢٣٧).

إسحق الشيرازي) حيث قال فقد قيل يقبل وعندي فيه نظر أي لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة وإنما لم يساو التابعي الصحابي على الراجح لأن ظهور القرينة للصحابي أقرب.

من أنها قرينة في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه، ويمكن الفرق بأن ترك الحمل فيما له ظاهر أي كما فيما سيجيء يؤدي إلى أعمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر أي كما هنا يؤدّي إلى تعطيل المروي. وأقول: قد يرد عليه أنه إن أراد بترك الحمل فيما ليس له ظاهر ترك الحمل مطلقاً فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي أو ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي فهذا لا يؤدّي إلى التعطيل لإمكان الحمل على غير محمل الراوي. ويمكن الفرق أيضاً بأن ظهور القرينة في الواقع للرواي فيما له محامل أقرب من ظهورها له فيما له ظاهر لوجوب البيان عليه ﷺ في الأول لافتقاره إلى البيان أبداً بخلاف الثاني فليتأمل.

قوله: (أي لاحتمال أن يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا العلامة: هذا الاحتمال لا ينفيه الأوّل بل يثبته أيضاً ويثبت ظهور الاحتمال الأوّل عليه، والشيخ ينفي ظهوره ويجعله مساوياً، وإذا تبين هذا لك علمت أن الشيخ لم يتوقف في ظهور الحمل عليه بل ينفيه كما هو ظاهر لفظه المحكي اهـ. ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله «أي لاحتمال الخ» أي كما يحتمل هذا يحتمل أن يكون لقرينة على السواء فكون الحمل لقرينة هو الظاهر محل منع عنده اهـ. وأقول: إن أراد بهذا الكلام الاعتراض فهو مبني على أن مراد المصنف بقوله «وتوقف أبو إسحق الشيرازي» أنه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجىء إليه، وإنما مراده أنه توقف في حمله عليه بل هذا هو المتبادر من عبارة المصنف لأن المتبادر من المقابلة بالتوقف لما رجحه كون التوقف فيما رجحه، والذي رجحهُ وهو الحمل لا كون الظاهر الحمل فتدبره فإنه في غاية الوضوح. الثاني أن هذا الكلام الذي ذكره الشارح لا يخلو من إشكال لأن حمل الصحابي المروي على أحد محتمليه بلا قرينة بل لمجرد موافقة رأيه في غاية البعد، بل الظاهر أنه لا يمكن صدوره عنه بل حمله لموافقة رأيه لا منشأ له إلا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حمل هذا المروي على غير هذا المحمل الذي حمل عليه اللهم إلا أن يراد بلا قرينة شاهدها من الشارع عليه الصلاة والسلام وإن كان بقرينة استخرجها باجتهاده، ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الآخر لهذا المروي فليتأمل. واعلم أن المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض لما إذا كان المروي نصاً فخالفه. والذي يظهر أنه عند المصنف كحمل الظاهر على غير ظاهره بل أولى فلا يعمل بمخالفته، ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكروه في الحمل على غير الظاهر هنا وهو أنه لدليل في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه. ومنها أن مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال هذا ناسخ لكذا وقد سبق أن ذلك لا يثبت به النسخ. ومنها قول الهندي

(وإن لـم يتنافيا) أي المحملان **(فكالمشترك في حمله على معنييه)** الذي هو الراجح ظهوراً أو احتياطاً كما تقدّم، فيحمل المروي على محمليه كذلك ولا يقصر على محمل الراوي إلا على القول بأن مذهبه يخصص وعلى المنع من حمل المشترك على معنييه يكون الحكم كما لو تنافى المحملان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوي ولا يبعد أن يقال لا يكون تأويله حجة على غيره اهـ. **(فإن حمله)** أي حمل الصحابي مرويه **(على غير ظاهره)** كأن يحمل اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي أو الأمر على الندب دون الوجوب **(فالأكثر على الظهور)** أي على اعتبار ظاهر المروي وفيه قال الشافعي رضي الله عنه: كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته؟ **(وقيل)** يحمل **(على تأويله مطلقاً)** لأنه لا يفعل ذلك إلا لدليل قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه **(وقيل)** يحمل على

في أثناء كلام ذكره في مسألة الحمل على خلاف الظاهر توجيهاً لكون الحمل بالاجتهاد لكن ربما ظن ضعف روايته بما ليس بضعيف أو ظن نسخه بما لا ينسخ به الخ. ثم رأيت الآمدي صرح بالعمل بالنص حيث قال: وأما إن كان الخبر نصاً في دلالته غير محتمل للتأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ، ولعله يكون ناسخاً في نظره ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره، وإذا كان ذلك محتملاً فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لأمر محتمل اهـ. وابن الحاجب قال: فلو كان نصاً تعين نسخه عنده وفي العمل نظر اهـ. وعبر الأصفهاني في شرحه عن النظر بقوله: وفي جواز العمل بهذا النص نظر، لأن النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكاً عند الأكثر إذا ترك الراوي العمل به، فالنص أولى أن لا يترك. فإن قيل لا نسلم أن النص أولى بأن لا يترك وذلك لأن النص دلالته قطعية لا يحتمل غيره معناه فلا يكون ترك الراوي إياه للاجتهاد بل لنص راجح بخلاف الظاهر فإنه لما احتمل غيره معناه جاز أن يكون تركه لأجل اجتهاد. أجيب بأن العمل بالنص أولى لأن المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فإنه يجوز أن تكون مخالفته لنص آخر ظنه الراوي ناسخاً وليس كذلك في نفس الأمر اهـ.

قوله: **(وإن لم يتنافيا فكالمشترك الخ)** قال الزركشي: وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل عليهما بما إذا لم يجمعوا على أن المراد أحدهما وجوزوا كلاً منهما ثم قال: والخلاف كما قاله الهندي فيما إذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ وإلا فتفسيره أولى بلا خلاف اهـ. وأقول: إن كان المراد تفسير لفظ له معنى واحد لغة أو شرعاً جهلناه فالأمر قريب مع أنه يمكن استعلامه من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوي، وإن كان المراد تفسير لفظ يحتمل معاني لغة أو شرعاً بحيث يختلف الحكم باعتبارها فهذا مما نحن فيه فلا معنى للتقييد فليتأمل. قوله: **(أو الأمر على الندب)** قال شيخنا العلامة: هو من عطف الخاص على العام اهـ. وأقول: يمنع منه أن عطف الخاص على العام لا يجوز أن يكون بـ «أو» كما نصوا عليه فيجب أن يكون من

تأويله (إن صار إليه لعلمه بقصد النبيّ ﷺ) من قرينة شاهدها قلنا: علمه ذلك أي ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لأن المجتهد لا يقلد مجتهداً فإن ذكر دليلاً عمل به (مسألة لا يقبل) في الرواية (مجنون) لأنه لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وسواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن إفاقته (وكافر) ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لأنه لا وثوق به في الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر (وكذا صبي) مميز (في الأصح) لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به. وقيل يقبل إن علم منه التحرز عن الكذب، ولم يصرح المصنف بالتمييز للعلم به فإن غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعاً كالمجنون (فإن تحمل الصبي) فبلغ فأدى ما تحمله (قبل عند الجمهور) لانتفاء المحذور

عطف المباين بأن يقيد اللفظ في قوله «كأن يحمل اللفظ بغير الأمر بالنسبة لحمله على نحو الندب» قوله: (إن صار إليه لعلمه بقصد النبيّ ﷺ إليه) أي وطريق العلم بأنه صار إليه لذلك أخباره مثلاً كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت أن النبيّ قصد ذلك بقرائن. ووجه عدم اعتبار ذلك على الأوّل أن ذلك بحسب ظنه. نعم إن قال أخبرني النبيّ ﷺ أنه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوي كما هو ظاهر. قوله: (وأثر في زمن إفاقته) اعترضه شيخ الإسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر فيه الجنون لخلل في عقله لا لجنونه قال: فلا حاجة إلى هذا القيد بل قد يضر اهـ. وأقول لما كان الخلل في زمن الإفاقة ناشئاً من الجنون كان حكم الجنون منسحباً عليه فصح ذكر ذلك القيد وما يترتب عليه، وناسب ذلك لدفع التوهم. وأما قوله «بل قد يضر» فإن كان إشارة إلى أنه يوهم قبول المجنون إذا تقطع جنونه ولم يؤثر في زمن إفاقته وأنه لا تقبل روايته في زمن إفاقته حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشي نقلاً عن ابن السمعاني وهو ظاهر، وإن كان إشارة إلى شيء آخر فليصوّر لنتكلم عليه. قوله: (لأنه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب) قد يقال: هذا الدليل غير شامل إذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم إلا أن يراد علمه بذلك بالقوّة فالمعنى لأنه يمكن أن يعلم فقد لا يحترز.

قوله: (فبلغ فأدى) قال شيخنا العلامة: الفاء في الصبي والكافر والفاسق للترتيب مطلقاً لا بقيد التعقيب إذ لا فرق في ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك إليه قول المنهاج فإن تحمل ثم بلغ وأدى قبل اهـ. وأقول: يجوز أن تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخي بالأولى لأنه إذا قبل مع عدم مضي زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلأن يقبل مع مضي الزمن المذكور بالأولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ، وإذا قبل مع عدم مضي زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضيه بالأولى لأنه يتكرر استحضاره لمسموعه فيثبت، وربما سقط من سماعه شيء لقرب الزمن فيتذكره في ذلك الزمن أو يسمعه مرة أو مرات أخرى، ولعل هذا وجه إيثار المصنف الفاء على «ثم» لأنه مع «ثم» لا

السابق، وقيل لا يقبل لأنّ الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ إذ ذاك ولو تحمل الكافر فأسلم فأدى. قبل. قال المصنف في شرح المنهاج: على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدي يقبل (ويقبل مبتدع) لا يكفر ببدعته (يحرّم الكذب) لا منه فيه مع

يفهم القبول مع التعقيب لا بالأولى ولا بالمساواة لاحتمال أن يكون القبول لأجل مضي المدة المذكورة، فالمصنف لما رأى أن التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدّم الأداء على البلوغ وبـ «ثم» يوهم عدم القبول عند عدم مضي تلك المدّة وأن التعبير بنحو «وإن أدى بعد بلوغه» يفوت مطلوبه من الاختصار اختار التعبير بالفاء المفيد للقبول بشرط تقدّم البلوغ، سواء تراخى عنه الأداء أو لا، وقد بان بذلك أن عبارته خير من عبارة المنهاج وأن عبارة المنهاج لا ترشد إلى أنّ المراد الترتيب مطلقاً بل توهم خلافه إلا أن يتكلف له أن المراد أن عبارة المنهاج إذا انضمت إلى عبارة المصنف أرشدت إلى ذلك. نعم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بأن التراخي مظنة الاشتباه والنسيان لطول العهد بخلاف التعقيب لقرب العهد حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخي فليتأمل. تنبيه: قد تقرر في الفروع أنه لو شهد كافر معلن حال كفره أو صبي حال صباه أو عبد حال رقه ثم أعادوها حال كمالهم بالإسلام في الأوّل والبلوغ في الثاني والعتق في الثالث، قبلت بخلاف ما لو شهد كافرمسرّ أو فاسق ثم أعادها حال الإسلام في الأوّل والتوبة في الثاني فلا تقبل للتهمة، ولا خفاء أن الرواية كالشهادة في القسم الأول، بل أولى لأن الشهادة أضيق. وأما في القسم الثاني فيحتمل أنها مثلها، ويحتمل القبول فيها، ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعاً للشاهد وتقبل رواية جرت نفعاً للروي بأن يروي ما يجر إليه نفعاً كأن روى العبد خبراً يتضمن عتقه كما صرحوا به في علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك. (تنبيه ثان) إذا تاب الفاسق فهل يشترط في قبول روايته الاستبراء كما في قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية[1] فيه نظر ولم أر فيه شيئاً.

قوله: (لا يكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة: هذا القيد مستغنى عنه بقوله أوّلاً و«كافر» اهـ. وأقول: اعلم أن بين قوله أولاً «كافر» وقوله ثانياً «مبتدع» من قوله «ويقبل مبتدع» عموماً وخصوصاً من وجه إذ الأول يشمل المبتدع الذي يكفر ببدعته وغيره من الكفار. والثاني يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان في مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فيمن كفر لا ببدعته والمبتدع فيمن لم يكفر ببدعته، فالأوّل عام في المبتدع وغيره خاص بالكافر. والثاني عام في المسلم وغيره خاص بالمبتدع وإذا خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا في المبتدع الذي يكفر ببدعته، فإن الأوّل يقتضي عموم قبوله والثاني يقتضي قبوله فمن المهم بيان حاله وأن التعويل على عموم الأوّل دون الثاني. وأيضاً فالتقييد بذلك لدفع توهم قبوله وإن كفر ببدعته كما ذهب إليه الإمام فيكون قوله «وكافر» مخصوصاً بغير هذا وللتوطئة لذكر خلاف

(١) قوله بضيق باب الرواية كذا بخطه ولعله الشهادة.

تأويله في الابتداع سواء دعا الناس إليه أم لا. وقيل لا يقبل مطلقاً لابتداعه المفسق له **(وثالثها)** أي الأقوال **(قال)** الإمام **(مالك)** يقبل **(إلا الداعية)** أي الذي يدعو الناس إلى بدعته لأنه لا يؤمن فيه أن يضع الحديث على وفقها. أما من يجوّز الكذب فلا يقبل، كفر ببدعته أم لا، وكذا من يحرّمه وكفر ببدعته كالمجسم عند الأكثر لعظم بدعته والإمام الرازي وأتباعه على قبوله لا من الكذب فيه (و) يقبل **(من ليس فقيهاً خلافاً للحنفية فيمايخالف القياس)** لما تقدّم مع جوابه (و) يقبل **(المتساهل في غير الحديث)** بأن يتحرز في الحديث عن النبيّ ﷺ لا من الخلل فيه بخلاف المتساهل فيه فيرد **(وقيل يرد)** المتساهل **(مطلقاً)** أي في الحديث أو غيره لأن التساهل في غير الحديث يجر إلى التساهل فيه (و) يقبل **(المكثر)** من الرواية **(وإن ندرت مخالطته للمحدّثين)** أي والحال كذلك لكن **(إذا أمكن تحصيل ذلك القدر)** الكثير الذي رواه من الحديث **(في ذلك الزمان)** الذي خالط فيه المحدثين فإن لم يكن فلا يقبل في شيء مما رواه لظهور كذبه في بعض لا يعلم عينه **(وشرط الراوي العدالة وهي ملكة)** أي هيئة راسخة في النفس **(تمنع عن اقتراف الكبائر**

الإمام الآتي فتأمل ذلك فإنه حسن بالغ. وحينئذ فالاعتراض مع ذلك بأن هذا القيد مستغنى عنه لا منشأ له إلا الذهول عما أبديناه، ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال: ويجاب بأن ذاك محمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتي قريباً أن الإمام الرازي وأتباعه على قبول المجسم وإن كفر ببدعته اهـ. فليتأمل. قوله: **(لابتداعه المفسق له)** قال شيخنا الشهاب: ظاهره أن فسقه محل وفاق وفيه نظر لعذره بالتأويل اهـ. وأقول: نظره في غاية القوّة وفي كلام الفقهاء ما يؤيده بل يصرح به.

قوله: **(وثالثها)** قال مالك: إلا الداعية: قال السيوطي: وهذا القول هو الأصح عند أهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووي. قوله: **(أي والحال كذلك)** قال شيخنا الشهاب: إنما أعربه حالاً ولم يجعله معطوفاً على شرط مقدر أي إن كثرت المخالطة وإن ندرت الخ. لما يلزم من أن إذا أمكن الخ ظرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معاً وهو فاسد إذ هو خاص بحالة الندرة اهـ. وأقول: هو حسن لكن يخدشه أنه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف. فإن قلت: لكنه يوهم الرجوع للمعطوف عليه قلت: الإيهام حاصل بكل حال فإنه لا قرينة على الحالية إلا تأمل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضاً. نعم قد يجاب بأن في تخصيصه بالمعطوف ضعفاً مع ما هو الظاهر المتبادر من تعلق «إذا» «يقبل»، وأما تعلقها «بندرت» أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليتأمل. قوله: **(وشرط الراوي)** قال شيخنا الشهاب: أي لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الإسلام في رواية ولا بدّ أن يستثنى المبتدع أيضاً لما مر من قبول روايته إلا أن يقال إنه ليس فاسقاً وإن صرح الشارح بخلافه كما مر اهـ. وأقول: قوله «إلا أن يقال» قوي جداً كما أشرنا إليه فيما تقدّم والكلام

وصغائر الخسة كسرقة لقمة) وتطفيف تمرة (والرذائل المباحة) أي الجائزة (كالبول في الطريق)

حيث لم يفد الخبر العلم بالقرائن كما علم مما تقدّم. لا يقال التعويل حينئذ إنما هو على القرائن لأنا نقول: بل وعليه أيضاً كما علم مما ذكرناه ثم عن العضد. قوله: (ملكة) أقول: ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وأنه يكفي في تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرّد اجتناب الأمور المذكورة. قوله: (عن اقتراف الكبائر) قال شيخنا العلامة: لا خفاء أنّ الكبائر تعم البدنية والقلبية التي منها الابتداع بأقسامه وهو يناقض ما مرّ من قبول المبتدع إذا حرم الكذب، وسيأتي لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقرينة إضافة الاقتراف وتعدّد الأمثلة الآتية أنّ المراد بها الكبائر الفعلية دون التركية التي هي ترك الفروض، ولا خفاء في أنّ العدالة لا تتحقق معها فتحمل الكبائر على ما يعمها أيضاً دفعاً لذلك اهـ. وأقول: أما قوله «وهو يناقض ما مرّ» فقد بين جوابه الواضح بقوله وسيأتي لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره في قول الشارح في شرح قول المصنف «ويقبل من أقدم جاهلاً على مفسق مظنون أو مقطوع» سواء اعتقد الإباحة أم لا يعتقد شيئاً من قوله، ومن هنا يعلم أنّ قوله في العدالة «ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر» معناه ما هو كبيرة عند المقترف فيدخل المبتدع في العدل في باب الرواية فيصح إطلاق قول المصنف شرط الراوي العدالة وأن قوله هنا «مفسق» معناه مع العلم أو الظن بحرمته انتهى. وأما قوله «ثم الظاهر الخ» ففيه نظر لأنه لا تكليف إلا بفعل وأن المكلف به في النهي الكف كما تقدّم، فالكبائر التركية من قبيل الفعلية أيضاً فالكبيرة في ترك الصلاة مثلاً هي كف النفس عن فعلها ولا دلالة في إضافة الاقتراف حينئذ كما هو معلوم فإن قلت: قد تكون الكبائر اعتقادات وليست أفعالاً. قلت: أما أوّلاً فهي معدودة من الأفعال ولذا يعبر عنها بالأفعال النحوية كاعتقد وظن على ما بين في محله وأما ثانياً فالاقتراف يتعلق بغير الأفعال أيضاً ولو بأن يتعلق بمقدّماته.

قوله: (وصغائر الخسة) أي الصغائر الدالة على خسة فاعلها قوله: (كسرقة لقمة) التمثيل به مبني على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما فيه. قوله: (والرذائل المباحة) أقول: يمكن أن يستغني عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وإنما هو من قبيل اعتبار المروءة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في الفروع. قوله: (أي الجائزة) أقول فيه أمران: الأوّل أنه لما كان المتبادر من الإباحة التخيير وليس مراداً لأنه لا يجامع التمثيل بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرها الشارح بالجواز لأنّ المتبادر منه عدم الامتناع بل يكفي صدقه بعدم الامتناع وإن أطلق أيضاً بمعنى التخيير، ولا يخفى على المتأمّل أنّ هذا التفسير للتنبيه ودفع توهم أنّ الإباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف وإلا فالتمثيل قرينة واضحة على إرادة هذا التفسير. والحاصل أنّ الإباحة لفظ مشترك يحتاج لقرينة وهي التمثيل بالبول، والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل، والشارح فسر المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه أنّ المراد به على وفق القرينة، فلا خفاء في الكلام ولا لبس بوجه.

الذي هو مكروه والأكل في السوق لغير سوقي والمعنى عن اقتراف كل فرد من أفراد ما ذكر، فباقتراف الفرد من ذلك تنتفي العدالة أما صغائر غير الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة إلى أجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة. وفي نسخة قبل الرذائل وهوى النفس أي اتباعه وهو مأخوذ من والد المصنف

وبهذا يعلم أنه لا غبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا شيخنا العلامة وقوله «فتفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لبساً» انتهى. ووجه سقوط هذا أن المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصاً مع ملاحظة التمثيل وأنه لا حاجة إلى جواب شيخنا الشهاب بقوله «ويمكن الجواب بأنّ المباح ظاهر في مستوى الطرفين» انتهى ولم يظهر معنى هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين. والأمر الثاني أنّ تفسير المباحة بهذا التفسير يشمل المخير بين طرفيه باستواء إن تحقق مثل ذلك. قوله: **(فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها)** قال شيخنا العلامة: صادق بأنّ الملكة المذكورة يمكن معها اقتراف كل فرد منها واقتراف بعض منها دون بعض فتنتفي العدالة باقتراف كل فرد منها على الثاني دون الأوّل ولا تنتفي باقتراف فرد منها على كل منهما، فقول الشارح «فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة» اقتصار على المحقق وطرح للمشكوك انتهى. وأقول: الذي تلخص عند الشافعية أن الإتيان بجميع أفرادها لا يسقط العدالة إذا غلبت الطاعات بخلاف ما إذا لم تغلب، فيجوز أن يكون قول الشارح «فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة» احترازاً عن اقتراف الجميع مثلاً فإن فيه تفصيلاً بين أن تغلب معه الطاعات فلا تسقط وإلا فتسقط كما يجوز أن يكون ذلك لمقابلة ما ذكره في الكبائر والصغائر الخسية ولأنه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخسية. وأما قوله «اقتصار على المحقق الخ» فيرد عليه أنه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه ومذهب المصنف ما ذكر فليتأمل.

قوله: **(وهوى النفس أي اتباعه)** قال شيخنا الشهاب: ليس أي قوله أي اتباعه تفسير الهوى النفس بل إشارة إلى أنّ الكلام حينئذ يحتاج إلى مضاف مقدّر ليصح العطف على الاقتراف، وأنت خبير بأنا إذا جعلنا الهوى بمعنى المهوي صح عطفه على الكبائر من غير احتياج إلى المضاف المذكور، بل لا يصح ذلك حينئذ انتهى. وذكر نحوه شيخنا العلامة. وأقول: فيه إشارة إلى أنّ الشارح إنما قدّر المضاف لصحة العطف وأنه لا حاجة إليه لصحته بدونه بجعل الهوى بمعنى المهوي، ولا يخفى على المتأمل أنّ الشارح إنما حمل الهوى على المعنى المصدري المقتضي لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة الظاهرة في إرادة ذلك لا لانتفاء طريق آخر يصحح العطف، وذلك لأنّ هذه النسخة مأخوذة من والد المصنف كما قاله الشارح. والهوى في كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها، وسرّ كونه في كلامه بذلك المعنى أنه لم يصرّح باعتبار الملكة ومقصوده

فقال: لا بدّ منه فإن المتقيّ للكبائر وصغائر الخسة مع الرذائل المباحة قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة وهذا صحيح في نفسه غير محتاج إليه مع ما ذكره المصنف. لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه وإلا لوقع في المهوي فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه. وتفرع على شرط

بيان اشتراط كونه بحيث يمتنع من الاقتراف لوجود ما يمنعه منه لاعتبار ذلك في العدالة وعدم استلزام مجرّد الاتقاء له، ولو جعله بمعنى المهوي وعطفه على غيره مما ذكر في كلامه لم يفد هذا المعنى فإن مجرّد اتقاء المهوي لا يدل على كونه بحيث يمتنع منه لمانع يمنعه منه فتدبره.

قوله: **(لأنّ من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه الخ)** قال شيخنا العلامة: يرد عليه أنه يقال مثله في جانب المتقي بأن يقال لأنّ من عنده اتقاء لما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوي لشيء منه وإلا لوقع في المهوي فلا يكون عنده اتقاء له. وتحقيقه أنه كما يصح الاتصاف بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه، فكما لم يكف في العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفي وجود المنع المتوقع زواله. وإذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد لأنّ الملازمة في قوله «لأنّ من عنده ملكة الخ» ممنوعة قوله في دليلها وإلا لوقع في المهوي. قلنا: صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة تمنعه عنه قلنا: إن أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح اللزوم ومنعنا بطلان اللازم وذلك لا يفيد نفي الاتباع، وإن أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا اللزوم بين الوقوع وعدم السكون انتهى. وأقول؛ لا يخفى على ذي تأمل صحيح راغب في اتباع الحق الصريح أنه يعتبر في العدالة عند كل من المصنف ووالده أمران: أحدهما انتفاء اقتراف ما ذكر. والثاني كون ذلك الانتفاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل، وهذا الأمر الثاني أفاده قول المصنف «ملكة تمنع» وقوله والده «قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها الخ» فإنه يفيد أنه لا بدّ في العدالة من كونه بحيث لا يتبع هواه عند وجوده ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من الفعل فلا يكفي الأمر الأوّل عند واحد منهما وإلا فلا حاجة إلى اعتبار المصنف الملكة ولا إلى اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواه بل كان يكفيهما اعتبار مجرّد ترك الأمور الثلاثة وإن انتفت الملكة والكون المذكوران، وهذا في غاية الظهور لا يحتمل إنكار منكر ولا توقف متوقف. فالشارح رحمه الله بين بقوله «وهذا صحيح في نفسه الخ» أنّ هذا المزيد في هذه النسخة المأخوذة من والد المصنف محتاج إليه في عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف، أما الاحتياج إليه في عبارة والد المصنف فلأنه اعتبر في العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الإتيان بالمأمورات واجتناب المنهيات ومجرّد هذا لا يكفي في العدالة عنده لأنه وإن استلزم ترك اتباع الهوى لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع في المهوي قائم بذات العدل لأن مجرّد الاتقاء ما لم يصر ملكة لا يتحقق معه الحامل على ما ذكر

....

ولا المانع منه كما هو ظاهر، فلا بدّ مع الاتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمتنع من ذلك الاتباع بأن يقوم به ما يمنعه منه، وفرق كبير لا يخفى على عاقل بين مجرّد ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لأنّ الأوّل يتحقق مع عدم الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثاني لا يتحقق إلا مع الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع، فلذلك اعتبر السبكي هذه الزيادة وقال: لأنّ المتقي قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه أي قد يكون بحيث يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه. فليس المراد أنه يتبع بالفعل لأنه ينافي فرض أنه متقٍ أي يجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل، ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة أي وإنما العدالة لمن يكون بحيث يمتنع من ذلك الاتباع ولا يكون كذلك إلا إذا قام به ما يحمل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع. فهذا تصريح منه بعدم كفاية مجرّد ترك الاتباع وبأنه لا بدّ معه من أمر حامل عليه مانع من الاتباع.

وأما عدم الاحتياج إليه في عبارة المصنف فلأنه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم أنه قام بالذات وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج إلى تلك الزيادة التي قصد بها الإشارة إلى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات. فقول الشارح «لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفي عنه اتباع الهوى لشيء منه» أي ينتفي عنه كونه بحيث يتبع الهوى أو ينتفي عنده اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وحملها على تركه. وقوله «وإلا لوقع في المهوى» أي وإن لم ينتف عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بأن اتبع وقع في المهوى أي كان بحيث يقع أو وقع فيه. وقوله «فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه» أي يلزم من كونه بحيث يقع أو من وقوعه في المهوي انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمها من المنع من الاتباع لأنّ ملكة المنع تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه إذ لا معنى لكونها ملكة المنع إلا ذلك، وانتفاؤها كذلك باطل لأنّ الفرض أنها موجودة وانتفاء الموجود محال، فالوقوع في المهوى باطل أيضاً لأنّ ملزوم الباطل باطل. لا يقال انتفاء ملكة المنع إنما يكون باطلاً إذا أريد انتفاؤها حال وجودها لا مطلقاً لأنّ زوالها ممكن وإن عسر فإذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع في المهوي من غير لزوم انتفاء الموجود لأنّ الوقوع في المهوي حينئذ وإن استلزم انتفاءها لكن لا محذور فيه لأنّ انتفاءها في نفسه لا محذور فيه، وإنما المحذور في انتفائها حال وجودها وهي غير موجودة على هذا التقدير لأنا نقول: هذا كله مسلم ولا ينافي مقصود الشارح، وذلك لأنّ مقصوده بيان أنّ اعتبار المصنف في العدالة ملكة المنع مغنٍ عما زاده والده الذي حاصله اعتبار كونه بحيث لا يتبع الهوى لاتصافه بما يمنعه من ذلك الاتباع، وذلك لأنّ تحقق تلك الملكة يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها في العدالة اعتبار للمنع من الاتباع إذ لو وجد الاتباع أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنعه لزم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذي هو مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم، والفرض أنها موجودة لتوقف العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك

....

الملكة في العدالة مع عدم اعتبار المنع، ومعلوم أنّ هذا لا ينافيه أنه يمكنه زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع، أو يكون بحيث يتحقق لأنه حينئذ قد زالت العدالة لزوال ما تتوقف عليه.

وكلامنا ليس إلا في أنّ العدالة لا توجد إلا إذا وجدت الملكة ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع، ومع وجود ذلك الاتباع أو كونه بحيث يقع لأنّ ذلك ينافي وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فإنه وإن استلزم انتفاء الاتباع لكنه لا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبار المنع من الاتباع وكون انتفائه لمانع منه قائم بالعدل. وإذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنّ جميع ما شنع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وأنه لا منشأ له إلا عدم وقوفه على المراد. فقوله في بيان الإيراد «بأن يقال» إلى قوله «فلا يكون عنده اتقاء له» قلنا: هذا مما لا يغني شيئاً في مقصودك لأنّ حاصله كما هو ظاهر أنّ الاتقاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ومجرّد هذا لا يكفي في العدالة عند المصنف ووالده، بل لا بدّ مع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات، ومجرّد الاتقاء ما لم يصر ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه. وهذا بخلاف قيام المملكة المانعة بالذات فإنه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويمنع من ذلك الاتباع كما تبين ذلك أيضاً كذلك فاتضح الفرق بين الجانبين وظهر أنّ التسوية بينهما لم تنشأ إلا عن الغفلة الفاحشة عن تفاوتهما بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدالة وجوداً وانتفاء عند المصنف ووالده بمقتضى ما ذكراه في ضابطهما مما تقرّر عنهما.

وقوله «وتحقيقه الخ» قلنا: قد تبين أنّ هذا التحقيق ليس بشيء بل لا يليق إلا أن يرسم بالباقي من لفظه أعني لفظ التحقيق بعد إسقاط التاء المثناة من فوق والحاء منه، وذلك لأنّ قولك فيه «فكما لم يكف في العدالة وجود الاتقاء المرتقب زواله الخ» كلام في غاية السقوط لا منشأ له إلا الذهول عن المقصود، وذلك لأنه ليس السبب في عدم كفاية وجود الاتقاء هو ترقب زواله لأنّ مجرد ترقب الزوال لا يقدح في العدالة، ولهذا كفت باتفاق ملكة المنع مع إمكان زوالها وإن عسر كما تقدّم بل السبب فيه هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرّد الاتقاء اعتبره المصنف ووالده في العدالة وهو قيام وصف بالذات يمنع من اتباع الهوى والاتقاء ليس كذلك فإنه لا يمنع وإن استلزم حصول ترك الاتباع ما دام، وفرق بين المستلزم لحصول الشيء والحامل عليه المانع من نقيضه، وهذا بخلاف المنع المترقب زواله أي بزوال الملكة فإنه أمر زائد على الاتقاء، وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره المصنف ووالده في العدالة فلا يقاس به مجرّد الاتقاء، فشتان ما بين المقامين، وكان الصواب أن يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لأنّ نظير الاتقاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع التي عبر بها المصنف لا المنع لأنّ مجرّده لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر، فقد اتضح فساد هذا القياس الذي ذكره في قوله «فكما لم يكف

....

في العدالة الخ» وأنه لا منشأ له إلا الغفلة والالتباس. وقوله «وإذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد» قلنا: قد تبين مما ذكرناه فساد ما ذكرته وحاله بالمرة والشجرة تنبئ عن الثمرة. وقوله «لأنّ الملازمة» إلى قوله «ممنوعة» قلنا: قد بان لك مما قرّرناه إن تأملته على وجهه ثبوتها واتجاهها وسيتبين ذلك آنفاً أيضاً. وقوله «قلنا إن أريد الخ» قلنا: نختار الشق الأوّل. قوله «منعنا بطلان اللازم» قلنا: الدليل على بطلانه أنه خلاف المفروض لأن المفروض تحقق الملكة وحصولها كما صرح به قوله «لأن من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر الخ» فإنه لا خفاء أن معناه أن من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع حال حصولها إذ لو لم ينتف عنه ذلك كذلك وقع في المهوي، أو كان بحيث يقع فيه فيلزم انتفاء تلك الملكة لانتفاء مقتضاها حينئذ وهو المنع من الوقوع فيه، وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لأنّ الفرض أنها حاصلة وانتفاء الحاصل باطل فيكون الوقوع في المهوي باطلاً لأنّ ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو المطلوب، ولا شبهة لعاقل في بطلان التالي على هذا الوجه إذ بطلان انتفاء الحاصل في حال حصوله من أوضح البديهيات.

وإنما قلنا إنّ حاصل كلامه أنّ من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لأنّ مقصوده إثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الأوّل مغنياً عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاده والده، فأشار إلى بيان ذلك الإثبات بأنّ لك الانتفاء مقتضى الملكة لأنها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه كما تبين فيما سبق بما لا مزيد عليه ولا يتصوّر حصول الشيء بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصوّر تلك الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء، فلهذا استدلّ على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء وأنها متى حصلت حصل هو بقوله «وإلا لوقع في المهوي الخ» أي لو لم يحصل ذلك الانتفاء لمن عنده تلك الملكة وقع في المهوي، أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهوي أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لانتفاء لازمها حينئذ وهو انتفاء الوقوع في المهوي أو كونه بحيث ينتفي الوقوع لأنها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين. وانتفاء تلك الملكة محال لأنّ الفرض حصولها، وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن ينتفي الاتباع أو كونه بحيث يتبع حال حصول الملكة، وإذا كان هذا الذي قرّرناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياقه شهادة لا مرية فيها المتأمل ولا تردّد في صحتها المتعمل، لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي إلا السهو والغفلة عن المقصود إذ بطلان التالي حينئذ مما لا يحتمل التوقف بوجه فضلاً عن الجزم بالمنع. وإنما أطنبنا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجه لا يخلو عن تكرار واستدراك مبالغة في تفهيم المقام لئلا يغترّ بما وقع فيه الشيخ من المبالغة في التشنيع بهذا الإيراد مع ابتنائه على غير أساس بل على محض الالتباس، وبالله المستعان وعليه التكلان. نعم لقائل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند إلى أنّ ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها والاكتفاء بمجرد الاتقاء

العدالة ما ذكره بقوله **(فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور)** لانتفاء تحقق الشرط **(خلافاً**

وإن لم ينته إلى حدّ الملكة لكن هذا أمر آخر وراء ما وقع فيه الشيخ والله أعلم.

قوله: **(وتفرع على شرط العدالة)** قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ القبول وعدمه مفرعان على شرط ذلك، وإنما يتفرع عدم القبول وحده على اشتراط تحقيق الشرط والقبول على الاكتفاء بظنه كما هو مصرّح به في كلامه انتهى. وأقول: هذا النظر في غاية الضعف لأنه إن أراد أنّ مراد الشارح أنّ القبول وعدمه مفرّعان على شرط العدالة وأن ذلك ممنوع لأنّ عدم القبول إنما هو مفرع على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول إنما هو مفرّع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط، فهذا النظر في غاية السقوط. أما أوّلاً فلأنّ المتبادر من اشتراط العدالة أنه لا بدّ من تحققها فيجوز أن يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله «ما ذكره بقوله» ما في قول المصنف فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور لا فيما بعده أيضاً من قوله «خلافاً لأبي حنيفة الخ» ولا إشكال في تفرّع ما ذكره في قوله «فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور» على قوله شرط الراوي العدالة لأنّ المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله «خلافاً الخ» خارجاً عن حيز التفريع ذكره لزيادة الفائدة ببيان الخلاف. وأما ثانياً فلأنه لا يخفى أن تفرّع شيء على آخر ليس معناه إلا ترتبه عليه ولزومه منه أعمّ من أن يكونً ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره في ذاته أو باعتبار بعض معتبراته في اعتقاد المفرع، وقد يختلف في المعتبرات فيختلف التفريع. فمعنى التفريع على شرط العدالة أنه لزم منه عدم القبول فيما ذكر عند من يعتبر في اشتراط الشيء تحقق ذلك الشيء المشروط والقبول عند من يكتفي فيه بالظن. وبالجملة فمعنى التفريع على شيء كون ذلك الشي منشأ للزوم ذلك المتفرّع أعمّ من أن يكون منشأ بذاته، أو بواسطة لا يمتري في ذلك من له أدنى إلمام بكلام الأئمة من أهل الفنون. فإذا كانت المنشئية بواسطة تختلف فيها اختلف المتفرّع اللازم حينئذ، فإن سلم الشيخ هذا المقدار لزمه ترك هذا النظر، وإن ادّعى زيادة عليه فعليه البيان ودون ذلك خرط القتاد. وإن أراد أن مراد الشارح أنّ المراد ليس إلا تفريع عدم القبول على شرط العدالة وأنه ممنوع بل المراد تفريع كل من القبول وعدمه لكن القبول مفرّع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط وعدمه على تحقق الشرط لا على الشرط، فسقوط النظر حينئذ أظهر. أمّا أوّلاً فلأنّ دعوى أنّ مراد الشارح ما ذكر ممنوع منعاً لاخفاء به وليس في عبارته ولا سياقه ما يشعر بذلك فضلاً عن الدلالة عليه. وأما منع إرادة ما ذكر فلأنه يجاب عنه بأنه الظاهر المتبادر من قوله «ولا يقبل كذا خلافاً لأبي حنيفة» فإنه لا يسبق الذهن منه إلا إلى تفريع مخالفة أبي حنيفة على ذلك الشرط لا تفريع قوله أيضاً. وأما ثالثاً فلأنه على تقدير أنّ المراد تفريع كل من الأمرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه فتأمله ولا تكن من الغافلين.

قوله: **(فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور)** لا ينافي ذلك أنّ الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور في بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة بهلال رمضان

لأبي حنيفة وابن فورك وسليم) الرازي في قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فإنه يظن من عدالته في الظاهر عدالته في الباطن **(وقال إمام الحرمين يوقف)** عن القبول والردّ إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه قال **(ويجب الانكفاف)** عما ثبت حله بالأصل **(إذا روى)** هو **(التحريم)** فيه **(إلى الظهور)** لحاله احتياطاً واعترض ذلك المصنف مع قول الأبياري بالموحدة ثم التحتانية في شرح البرهان أنه مجمع عليه بأن اليقين لا يرفع بالشك يعني أن الحل الثابت بالأصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين أي استصحابه بالشك بجامع الثبوت. **(أما المجهول باطناً وظاهراً فمردود إجماعاً)** لانتفاء تحقق العدالة وظنها **(وكذا مجهول العين)** كأن يقال فيه عن رجل مردود إجماعاً لانضمام جهالة العين إلى جهالة الحال وإنما أفرده عما قبله ليبني عليه قوله **(فإن وصفه نحو الشافعي)** من أئمة الحديث

لأنّ خروج بعض الأفراد لمدارك خاصة معلومة من محلها لا ينافي كون الشهادة أضيق والرواية أوسع. قوله: **(اكتفاء بظن حصول الشرط)** أقول: لو استدلوا بأنّ الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشروط لا بدّ من تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جدّاً. وقد قال شيخ الإسلام في عدم قبول المجهول باطناً: هذا على طريق الأصوليين، أما على طريقة المحدّثين وفقهاء الشافعية فيقبل على الراجح كما عزاه النوويّ لكثير من المحققين وصححه انتهى. وعبارة السيوطي: والثاني القبول وهو الأصح عند أهل الحديث صححه ابن الصلاح في مختصره والنووي في شرح المهذب انتهى. قوله: **(إلى أن يظهر حاله بالبحث عنه)** قضيته أنه يعتبر العدالة الباطنة كالقول الأوّل لكنه عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيتوقف احتياطاً إلى ظهور الحال بخلاف الأوّل لا يراعى هذا الاحتمال ولا يلتفت إليه. قوله: **(عما ثبت حله بالأصل)** يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل المراد أنه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة لما سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح أنه يقدّم خبر الحظر على خبر الإباحة أو يفصل بين أن يكون راوي الحل عدلاً باطناً أيضاً فيقدّم الحل أو ظاهراً فقط فتقدّم الحرمة على قاعدة كما سيأتي فيه نظر، ولم أر فيه شيئاً ولا كلام في تقديم خبر الحل على القول الأوّل إذا كان عدلاً باطناً ويتجه ذلك أيضاً على قول الإمام. قوله: **(يعني أنّ الحل الخ)** بيان لمراد المصنف بقوله «أنّ اليقين لا يرفع بالشك» يعني أنه ليس المراد هنا حقيقة اليقين فإن الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أي بالأصل واستصحابه كثبوت اليقين واستصحابه فإنّ الشرع طارىء على الأصل فلا يزال به مع الشك. هذا هو الوجه عندي في تقرير ذلك لا ما ذكره شيخ الإسلام بقوله «وقوله يعني أشار به إلى أنّ قوله فيما ذكر اليقين لا يرفع بالشك» معناه لا يرفع بما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتي وهو قوله «لا يرفع الخ» انتهى. قوله: **(إما المجهول باطناً وظاهراً فمردود إجماعاً)** الظاهر أنّ المراد بالمجهول ظاهراً من لم يعرف بالمخالطة بأن انتفت مخالطته. قوله: **(وكذا مجهول العين)** قال شيخنا الشهاب: الظاهر أنّ منه ما لو قال الراوي عن

الراوي عنه **(بالثقة)** كقول الشافعي كثيراً أخبرني الثقة وكذا قول مالك قليلاً **(فالوجه قبوله وعليه إمام الحرمين)** لأن واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك **(خلافاً للصيرفي والخطيب)** البغدادي في قولهما لا يقبل لجواز أن يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف. وأجيب يبعد ذلك جداً مع كون الواصف مثل الشافعي أو مالك محتجاً به على حكم في دين الله تعالى **(وإن قال)** نحو الشافعي في وصفه **(لا اتهم)** كقول الشافعي أخبرني

رجل أعرفه لجهالته عند غيره انتهى. قوله: **(وإنما أفرده عما قبله)** أي فإن المجهول باطناً وظاهراً أعمّ من مجهول العين فمجهول العين من أفراده.

قوله: **(ليبني عليه قوله)** فيه أمور: الأوّل أنه كان يمكن الأفراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدّم بأن يقول ومنه مجهول العين. ويجاب بأن ما ذكره أوضح إذ لو قال ومنه توهم أن المراد بضمير «منه» المجهول باطناً وظاهراً مطلقاً وليس مقصوده إلا مجهول العين منه فقط. والثاني لقائل أن يقول البناء لا يتوقف على أفراده ببيان الحكم إذ لو أسقطه وقال «فإن وصف نحو الشافعي مجهول العين بالثقة الخ» حصل المقصود، ويمكن أن يقال: أفراده طريقاً للبناء يجوز ارتكابه وإن أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر، إذ لا حاجة إليه مع إيهامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور مع كون ما قلناه أخصر إذ فيه اختصار لفظ كذا والهاء في «وصفه». والثالث أن هذا التوجيه يفيد أن هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال، وكان وجه ذلك أنّ الوصف بالثقة إنما يكون عبارة عن مجهول العين لأن قوله «أخبرني الثقة»لا تعيين فيه نعم يرد على ذلك أنه لو قال «أخبرني الثقة» وهو هذا أو فلانٌ إشارة إلى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين إلا أن يقال هذا خلاف الواقع منهم وإن كان ممكناً فليراجع. قوله: **(نحو الشافعي من أئمة الحديث الراوي عنه)** فإن قلت: أي حاجة إلى قوله «الراوي عنه» وهلا اقتصر على قوله «من أئمة الحديث»؟ قلت: الحاجة إليه بناء الجواب الآتي في قوله «وأجيب الخ» عليه فإنه إذا روي عنه فقد احتج بمرويه على حكم في دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتي، ولا يضرّ أنه قد يروى عنه ولا يحتج به لأن الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتفى بالمظنة، ولم يقتصر على قوله «الراوي عنه» لأن رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لأن غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعتبر وصفه له بالثقة فليتأمل. قوله: **(لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك)** معناه أن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا وهو كذلك أي ثقة في نفس الأمر لأن الظاهر أنه لا يصفه بالثقة إلا بعد البحث التام والخبرة التامة، ويدل على أنّ مراده أنّ الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتي «وأجيب ببعد ذلك الخ» فتأمله. وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلاً باطناً كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور. قوله: **(وإن قال لا اتهم)** إن قلت: لفظ قال لحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعي لا أتهم بل لا

من لا أتهمه **(فكذلك)** يقبَلُ وخالف فيه الصرفي وغيره لمثل ما تقدّم فيكون هذا اللفظ توثيقاً **(وقال الذهبي ليس توثيقاً)** وإنما هو نفي للاتهام. وأجيب بأن ذلك إذا وقع من مثل الشافعي محتجاً به على حكم في دين الله تعالى كأن المراد به ما يراد بالوصف بالثقة وإن كان دونه في الرتبة **(ويقبل من أقدم جاهلاً على)** فعل **(مفسق مظنون)** كشرب النبيذ **(أو مقطوع)**

أتهمه قلت: لا أتهم بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ إشارة إلى جميعه أو إلى أن حكمهما واحد على أنه يقول أخبرني من لا أتهم. قوله: **(وخالف الصيرفي وغيره لمثل ما تقدم)** لو قال «لما تقدم» كان واضحاً لأن علة هذا هو عين ما تقدم فلفظ «مثل» إما للتأكيد أو للتغاير الاعتباري فإن المعلل به باعتبار إضافته للمعلل هنا غيره باعتبار إضافته للمعلل هناك.

قوله: **(فيكون هذا اللفظ توثيقاً)** أي على القولين المشار إليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح عند المصنف توثيق معمول به، وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به. وقوله «وقال الذهبي الخ» مقابل للقولين في ذلك. قوله: **(وإنما هو نفي للاتهام)** قال شيخنا العلامة: لا خفاء أن الاتهام افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفي الاتهام يلزمه التوثيق، وإن لم يكن إياه فلا يتجه نفيه عنه إلا أن يدّعي أنّ الاتهام ظن الجارح انتهى. وأقول: فيه أمران: الأوّل قال في النهاية. اتهمته ظننت فيه ما نسب إليه انتهى. وعلى هذا فمعنى لا أتهمه لا أظن فيه ما نسب إليه يعني ما ينسب إليه ويقدح به فيه، وظاهر أنه لا يلزم من نفي الظن المذكور ظن براءته مما نسب إليه فضلاً عن نفي ما نسب إليه عنه لجواز أن يكون جاهلاً بحقيقة حاله. وهذا شرح قول الشيخ إلا أن يدعي أنّ الاتهام ظن الجارح لكن تعبيره بـ «يدعي» يدل على أنّ هذا المعنى غير ثابت الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية. والثاني أنّ قوله «يلزمه التوثيق» قد يمنع بأنّ معنى لا أتهمه لا أنسبه للتهمة وهي كما في القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة للتهمة نفي التهمة لجواز أن لا يعلمها فيترك النسبة لها وإن لم يقدر على نفيها إلا أن يدعي أنه لزوم ظني عرفي ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلاً فلا يراد بنفي الاتهام الانتقال إلى نفي الجارح بل لا يقصد إلا مجرّد نفي الاتهام والنسبة للتهمة من غير قصد إلى ذلك الانتقال لعدم العلم والظن بانتفاء التهمة أي ما يتهم عليه، وحينئذ فيجاب بأن هذا اللزوم لما كان بهذه المثابة من الضعف ولم يتحقق إرادته لم يكن معتبراً فلا يندفع ما قاله الذهبي بما قاله الشيخ وإنما يندفع بما قاله الشارح من الجواب. قوله: **(وأجيب بأنّ ذلك إذا وقع من مثل الشافعي الخ)** لك أن تقول: كان يكفيه أن يقول «وأجيب بمثل ما تقدّم أو بما تقدّم» وهو أخصر مما قاله. ويمكن أن يقال إنما ارتكب ما قاله لئلا يتوهم أن المشار إليه بما تقدم هو المشار إليه بقوله «لمثل ما تقدّم» ولئلا يدخل فيه قوله في الجواب السابق أو مالك مع أنه غير مراد هنا. قوله: **(وإن كان دونه في الرتبة)** قال شيخنا العلامة: أي وإن كان هذا اللفظ «وهو لا أتهم» دون الوصف بالثقة لأنّ الثاني صريح في التوثيق دون الأوّل لكن قد علمت أن «لا

كشرب الخمر **(في الأصح)** سواء اعتقد الإباحة أم لم يعتقد شيئاً لعذره بالجهل. وقيل لا

أتهم» مراد به معناه وهو نفي الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والكناية عند البيانيين أبلغ من التصريح اهـ. وأقول: قد علمت أنّ اللزوم ههنا ضعيف لكونه ظنياً عرفياً وأنه غير معلوم لأنه قد لا يقصد، وإذا كان بهذه المثابة لم يقاوم التصريح في هذا المقام الذي يطلب فيه الاحتياط فضلاً عن أبلغيته عنه، وكون الكناية أبلغ من حيث إفادتها المعنى بدليله لا ينافي أنه قد يترجح التصريح عليها العارض على أن لا نسلم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة في الأحكام الشرعية كلياً وإن خلت عن المعارض ولا سيما في الشهادات إذ لا يكفي فيها بالشهادة بلازم المشهود به والتوثيق شهادة بالعدالة، فكان القياس أن لا يكون ذلك توثيقاً لولا أنه توسع فيه فلا يكون مقاوماً للصريح فتأمل.

قوله: **(جاهلاً)** أي بالحرمة سواء أكان جهله بحسب اعتقادنا فقط كمن اعتقد الإباحة بتقليد كحنفي شرب النبيذ لاعتقاده إباحته فإن جهله ليس إلا باعتبار اعتقادنا خطأه في ذلك الاعتقاد وإلا فهو يعتقد أنه مصيب فيه مع احتمال إصابته في نفس الأمر إذ خطؤه غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده، وكذا بحسب نفس الأمر قطعاً بل ظناً أو كان بحسب نفس الأمر كمن شرب الخمر مع اعتقاده حله لنحو نشئه ببادية بعيدة عن العلماء، أو لا مع اعتقاد شيء من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح «سواء الخ» ويدخل في الجاهل الغالط أيضاً كمن ظن ما شربه ماء وفي معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالإكراه كفطر رمضان بخلاف ما لا يباح به كالقتل. قوله: **(على فعل مفسق)** أي لو لم يكن جاهلاً وإلا فالإقدام مع الجهل يمنع كونه مفسقاً، وقد يشكل تقدير الشارح لفظ الفعل بأنه يخرج غيره كالقول المفسق كالقذف جاهلاً بحرمته لنحو قرب عهده بالإسلام، ويمكن أن يراد بالفعل ما يشمل القول لأنه فعل اللسان. قوله: **(أو مقطوع في الأصح)** قال الكمال: لا يخفى أنّ محله ما إذا لم يكن ممن يرى الكذب ويتدين به فإن كان متصفاً بذلك لم يقبل قطعاً اهـ. أقول: فيه أمران: الأول أن ذلك يفهم من قول المصنف السابق «ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ» فإنه يفهم أن من يجوّزه لا يقبل قطعاً. والثاني أنّ وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أنّ تحريم الكذب مقطوع لا مظنون، نعم يشكل إطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتي في عد الكبائر فإن كان الاستثناء لا من حيث الكون مفسقاً استغني عن هذا الاستثناء بل لا وجه له حينئذ فليتأمل. قوله: **(سواء اعتقد الإباحة)** أي بتقليد أو غيره كما علم مما تقرّر. قوله: **(أم لم يعتقد شيئاً)** أي لا الإباحة ولا الحرمة وهذا يتصوّر في نحو الشاك في كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد منهما، وقد يتوقف في جواز إقدامه مع الشك. وقد قال الماوردي كما نقله الزركشي: أما ما اختلف في إباحته كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي إن فعله معتقداً للتحريم كان كبيرة، وإن لم يعتقد تحريمه ولا إباحته مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال

يقبل لارتكاب المفسق وإن اعتقد الإباحة، وقيل يقبل في المظنون دون المقطوع، أما المقدم على المفسق عالماً بحرمته فلا يقبل قطعاً (**وقد اضطرب في الكبيرة فقيل**) هي (**ما توعد عليه بخصوصه**) في الكتاب أو السنة (**وقيل**) هي (**ما فيه حد**) قال الرافعي: وهم إلى ترجيح هذ أميل والأوّل هو ما يوجد لأكثرهم وهو الأوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر (و) قال

البصريون: هو فاسق مردود الشهادة لأن ترك الاسترشاد في الشبهات تهاون بالدين. وقال البغداديون: لا يفسق لأن اعتقاد الإباحة أغلظ من التعاطي ولا يفسق معتقد الإباحة. وحكى المصنف في شرحه للمنهاج الوجهين وأسقط منهما قوله مع «علمه بالخلاف فيه» فأشكل الأمر عليه وقال: لا بد من فرضها في جاهل بالقاعدة المشهورة لأنّ المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل جريمة رجاء براءته منه اهـ. وقد يقال حيث أوجبنا التقليد لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر في تركه إلا بجهل يعذر فيه فليتأمل. قوله: (**عالماً بحرمته**) ينبغي أو ظاناً أو أراد بالعلم ما يشمل الظن ما يستعمله الفقهاء كثيراً قوله: (**في الكبيرة**) أي في معناها أو في حدها. قوله: (**ما توعد عليه**) حذف ما وقع كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديداً فيحتمل أنه لعدم الحاجة إلى التقييد بناء على أن من لازم الوعيد من الله كونه شديداً وقد يشعر بذلك أعني أنّ عذابه تعالى لا يكون إلا شديداً قول الشارح الآتي «وشدة عقابه» فليتأمل.

قوله: (**بخصوصه**) فيه أمران: الأوّل أنه ينبغي أن يشمل بالمتوعد عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره في التوعد بعد التصريح به كان توعد على متعاطفات وإن ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد أن ذكر كل منها بخصوصه كما في آية ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما﴾ [الفرقان: ٦٨] الخ وما لو توعد على نوع أو جنس خاص من المعاصي فهو توعد على أفراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتي في قوله عليه الصلاة والسلام «من اقتطع شبراً من أرض ظلماً»[1] فهذا توعد على الغصب بخصوصه إن قلنا إن الظلم أعم منه على ما يأتي. الثاني كأنّ الاحتراز بقولهم بخصوصه عن نحو للعصاة النار. قوله: (**وهم إلى ترجيح هذا أميل**) فيه أمران: الأوّل أن هذا مع قوله «والأوّل ما يوجب لأكثرهم» إذ كيف يكونون أميل إلى ترجيح غير الموجود لأكثرهم إلا أن يجاب بأن المراد أنّ بعضهم أي المتأخرين أو المتصدين للترجيح في كلام من قبلهم أميل إلى ترجيح هذا فلا ينافي أن الموجود للأكثر خلافه. والثاني قال الأذرعي: عجب قول الشيخين أنّ الأصحاب إلى الثاني أميل وهو في غاية البعد اهـ. لكن إن حمل على أنّ قائله أراد ما عدا المنصوص عليه وإن لم يكن فيه حد خف بعده على أن الأول مدخول أيضاً بكبائر ذكرها ابن

---

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق باب ٢. مسلم في كتاب المساقاة حديث ١٣٧، ١٤٠. أحمد في مسنده (٢/ ٩٩).

(الأستاذ) أبو إسحق الإسفراييني **(والشيخ الإمام)** والد المصنف هي **(كل ذنب ونفياً الصغائر)** نظراً إلى عظمة من عصى به عز وجل وشدّة عقابه وعلى هذا يقال في تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لأنّ بعض الذنوب لا يقدح في العدالة اتفاقاً **(والمختار وفاقاً لإمام الحرمين)** أنها **(كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقه الديانة)** هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والإمام إنما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصي الشامل لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحاً نعم هو أشمل من التعريفين الأوّلين ولما كان ظاهر كل من التعاريف أنه تعريف للكبيرة مع وجود الإيمان بدأ

عبد السلام لم يرد فيها وعيد كما هو مبسوط في الفقه. وقد قال البارزي في تيسيره: والتحقيق أنّ الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنص كتاب أو سنة، أو علم أنّ مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدته. أو أشعر بتهاون مرتكبه في دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما لو قتل من يعتقده معصوماً فظهر أنه مستحق لدمه أو وطيء امرأة ظاناً أنه زانٍ بها فإذا هي زوجته أو أمته. اهـ. قوله: **(كل ذنب)** قال شيخنا العلامة: من المشهور عندهم فساداً لحد بتصديره بكل الخ. وأقول: قد أكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم إمامه ابن الحاجب وتنوّعوا في الجواب عنه بما هو مذكور في شروح كافيته وحواشيها وغيرها. ومنه أن «كل» لبيان الإطراد وقضيته أنّ قصد الإطراد بها يسوغ الاتيان بها وإلا لم يفد الجواب بذلك فيفصل في الإتيان بها بين قصد الإطراد بها فيجوز، وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتأمل. قوله: **(نظراً)** يعني الأستاذ والشيخ الإمام. كذا بخط ابن قاسم بهامش نسخته. وقضيته ضبط «نظرا» فعلاً ماضياً مسنداً الألف الاثنين. وعندي أنه غير متعين وأنه يجوز أيضاً ضبطه بلفظ المصدر علة لكونها كل ذنب ونفي الصغائر. قوله: **(بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة)** الظاهر أنهما متلازمان عادة، وفسر شيخنا العلامة الاكتراث بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال: فالاكتراث من الأوصاف القلبية، ورقة الديانة من الأوصاف البدنية اهـ. وهو غير متعين لجواز أن يراد برقة الديانة ضعف التدين الشامل لضعف اهتمامه واعتنائه. قوله: **(بظاهره)** إنما قال «بظاهره» لأنه يحتمل التقييد.

قوله: **(يتناول صغيرة الخسة)** ظاهره أنه لا يتناول أيضاً الرذائل المباحة، وقد يوجه بأن المباح وإن أسقط المروءة لا ينافي كثرة الاكتراث بالدين وقوّة الديانة وبأنه لا يصدق عليها معنى الجريمة إلا بتكلف. قوله: **(لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحاً)** وقد يجاب بأن المصنف حمله على أنه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكماً وصغيرة الخسة كبيرة حكماً ولا يخفى أنه في غاية التكلف. قوله: **(نعم هو أشمل من التعريفين الأوّلين)** قال شيخ الإسلام: أي لشموله صغيرة الخسة فهي كبيرة على هذا اهـ. وأقول: فيه نظر والوجه عندي أن يقال لشموله الكبائر التي لم يرد فيها حد ولا توعد عليها بخصوصها فإن بعض الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدّم عن

المصنف في تعديدها بما يلي الكفر الذي هو أعظم الذنوب فقال (**كالقتل**) أي عمداً كان أو

البارزي، وذلك لأن المتبادر من عبارة الشارح والسياق إنما هو أن المراد بأشمليته تناوله لأفراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الأوّلان لا أن المراد أنه يشمل بعض الصغائر وإن كان له حكم الكبائر في إسقاط العدالة فليتأمل. قوله: (**ولما كان ظاهر كل من التعاريف إنه تعريف للكبيرة مع وجود الإيمان**) قال شيخنا العلامة: هذا مسلم في الأخير لأنّ قوله فيه «بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة» ظاهر في وجود أصل الدين، وأما في الأوّلين فممنوع. أما في الأول فلا خفاء به، وأما الثاني فلأنه يتناول الردة لأنّ فيها حداً وهو القتل وإن لم يتناول الكفر الأصلي. فإن قلت: القتل للردة لا يسمى حداً قلت: الحد هو العقوبة المقدرة على الجناية فيسمى اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بأن قول المصنف وشرط الراوي العدالة وهي ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر» بعد قوله «إنه لا يقبل كافر» ظاهر في أنه أراد الكبائر المجامعة للإسلام وذلك ظاهر في أنه أراد بالحدود ما يجامع الإسلام. فقوله «ظاهر كل من التعاريف» أي بواسطة السياق على أن ذكر الحد في الثاني يخرج الكفر لأنه لا حد فيه. أما الكفر الأصلي فظاهر، وأما الردة فلأن القتل لا يسمى حداً في اصطلاح فقهائنا كما هو ظاهر صنيعهم، ولهذا قال المزجد في تحريره: التعزير يوافق الحد في أنه زجر وتأديب للإصلاح فإن هذا لا يشمل القتل بناء على المتبادر من قوله «للإصلاح» من أنه إصلاح المعزر والمحدود إذ لا يتصوّر أن يكون القتل لإصلاح المقتول. ثم قال: المزجد: التعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة، وقيل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجناية على الأطراف والمنافع إلى أن قال: قال شيخنا تقي الدين: وزاد العمراني في مشكله في الضابط فقال: لا قصاص فيها ولا أرش ولا حكومة اهـ. فقوله «لتخرج الجناية على الأطراف الخ» يدل على أن قطع الأطراف لا يسمى جداً ومثله القتل. وقوله «وزاد العمراني الخ» صريح في أن الحد لا يتناول القتل قصاصاً فدل على أن القتل مطلقاً ليس من أفراد الحد اصطلاحاً، فما أورده الشيخ في جواب السؤال الذي أورده لا يفيد لأنه على تقدير أنه موافق لمذهبه، لا نسلم أنه موافق لمذهب الشارح كالمصنف. ثم رأيت الكمال قال في قوله «ولما كان ظاهر كل من التعاريف» ما نصه: أي بسحب دلالة المقام وإلا فالأول مع قطع النظر عنها متناول للكفر، ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلنا. ورأيت بهامش نسخة ابن قاسم بخطه في قوله «كل من التعاريف» ما نصه: أي مجموع الثلاثة المذكورة في تعريف الكبيرة لأن الأول منها متناول للكفر اهـ. فحمل الكل على الكل المجموعي حتى لا يرد الأوّل وهو صحيح في نفسه لكنه في غاية البعد مع تنوين «كل» وقوله من «التعاريف» لظهور ذلك جداً في إرادة الكل الجمعي إلا أن تحمل «من» على بيان «كل» فليتأمل.

قوله: (**كالقتل**) شامل لقتل الكفار المعصوم وقتل الإنسان نفسه. وهل يدخل قتل المهدر كالزاني المحصن لنفسه فيه نظر ولا يبعد الدخول لأنه ليس له قتل نفسه. قوله: (**كما صرح به**

شبه عمد بخلاف الخطأ كما صرح به شريح الروياني (والزنا) بالزاي روى الشيخان عن ابن عمر قال قال رجل: يا رسول الله أيّ الذنب أكبر عند الله؟ قال: أن تدعو لله نداً وهو خلقك. قال: ثم أيّ؟ قال: أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك. قال: ثم أيّ؟ قال: أن تزاني حليلة جارك[1].

فأنزل الله عز وجل تصديقها ﴿والذين لا يدعون مع الله إلٰهاً آخر ولا يقتلون النفس

شريح الروياني) قال الكمال: أي من أنّ شبه العمد كبيرة، أما الخطأ فلا إشكال في أنه ليس معصية فضلاً عن كونه ليس كبيرة فلا جهة لتخصيص شريح بنقل نفي كونه كبيرة اهـ. وأقول: لعل الأوجه عود ضمير به للتفصيل المذكور المتضمن لتصريح شريح بأن شبه العمد كبيرة، فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كون كل شق منه مخصوصاً به. وعود الضمير لقوله «أو شبه عمد فقط» بعيد ولو كان كذلك لقدمه على قول بخلاف الخطأ وأنه اللائق حينئذ كما لا يخفى فليتأمل. تنبيه. ينبغي أن التصميم على فعل الكبيرة كالقتل من غير فعلها بأن منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما في حديث «إذ التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار»[2] من قوله في المقتول «كان حريصاً على قتل صاحبه» ففيه الوعيد للمقتول لحرصه على القتل مع انتفائه. قوله: **(والزنا واللواط)** كذا إتيان غير حليلته في دبرها. وقضية هذا التقييد خروج حليلته وإتيان البهيمة كما صرح به جماعة من أئمتنا وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم. واحتج عليه بقوله ﷺ: «السحاق زنا النساء بينهن» وقوله «ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا إله إلا الله وعد منهم الراكبة والمركوبة» وبحث بعضهم في كل من وطء الشريك الأمة المشتركة والزوج زوجته الميتة، والوطء في نكاح بلا ولي ولا شهود. وفي نكاح المتعة ووطء المستأجرة أنه كبيرة قلت: ولا حاجة إلى بحث ذلك في المستأجرة لأنّ تصريحهم بالحد في المستأجرة تصريح بأن ذلك كبيرة.

قوله: **(فأنزل الله عز وجل تصديقها)** وجه شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشيء حسن ينبغي مراجعته، وإنما يحتاج إليه إن أريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع أنه يمكن أن المراد التصديق من حيث مجرّد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها. ثم قال: لكن بقي إشكال آخر وهو أن قضية الحديث أن كل فرد من هذه الأفراد الخاصة المتتالية فيه يلي ما قبله فيكون أعلى من فرد آخر من أفراد نوع ما قبله مثلاً الزنا بحليلة الجار يلي قتل الولد في الرتبة فيكون أعلى من قتل الأجنبي والآية تدل على

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير سورة البقرة باب ٣ . كتاب التوحيد باب ٤٠ . مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٤١ . الترمذي في كتاب تفسير سورة ٢٥ باب ١، ٢ . أحمد في مسنده (١/٣٨٠، ٤٣١).

(٢) رواه أحمد في مسنده (٥/٤٨).

التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون﴾ [الفرقان: ٦٨] الآية. (واللواط) لأنه مضيع لماء النسل كالزنا وقد أهلك الله قوم لوط وهم أوّل من فعله بسببه كما قصه في كتابه العزيز (وشرب الخمر) وإن لم تسكر لقلتها وهي المشتد من ماء العنب (ومطلق المسكر) الصادق بالخمر

خلاف ذلك، ولا مخلص من ذلك إلا بدعوى أن كل نوع تتساوى أفراده في الرتبة وهو محل منع اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن المراد في الحديث الترتيب بين أنواع هذه الأفراد حتى إن المراد بقوله «إن تقتل ولدك» نوع قتل ولدك وهو القتل مطلقاً بشرطه. وإنما اقتصر على هذا الفرد إشارة إلى قباحته حتى كأنه كل القتل وهكذا فلا تنافي بين الآية والحديث، بل يتعين الحمل على ذلك لأنّ قوله «فأنزل الله تصديقها» دليل واضح على الموافقة بينهما ولا يكون إلا بما ذكرنا. وغاية ما في الباب أنّ في العبارة مسامحة وهذا الكلام من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وحاكمها، برهان واضح على أنه لا محذور في مثل هذه المسامحات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع التي بالغ فيها على ما دون هذه المسامحة من المسامحات. وأما دعوى أن كل نوع تتساوى أفراده فهي ما يقطع كل عاقل ببطلانه فلا سبيل إلى احتماله، ويمكن حمل «ثم» في الحديث على أنها لمجرّد الدلالة على تأخر ما بعدها عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شيء أولاً قوله: (واللواط) كذا إتيان البهائم كما صرح به البغوي. قوله: (لأنه مضيع لماء النسل) أي بوطء محرم كالزنا فخرج تضييعه بغير وطء وإن حرم كاستمناء حلال كبيد حليلته، أو حرام كبيده، والمراد بكونه مضيعاً لماء النسل بوطء محرم كالزنا أنه مظنة ذلك فلا يرد أنّ كلاً منهما كبيرة وإن لم ينزل أو عزل عن المزني بها أو الملوط به. وإنما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع أنه ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لعن من عمل عمل قوم لوط إشارة إلى كفاية القياس وأن الكون كبيرة لا يتوقف على الورود فيستفاد من ذلك أن ما علم أنّ مفسدته كمفسدة بعض ما ورد من الكبائر كان كبيرة كما تقدّم عن البارزي. قوله: (وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالاً آخر ووجهه أن الله تعالى قصه في كتابه العزيز تحذيراً لهذه الأمة من وقوعها فيه فيصيبها ما أصابهم كما يستفاد من السياقات والأدلة فهو في تقدير توعد هذه الأمة على هذا الفعل، وبهذا يندفع ما يتوهم أنه لا دلالة في ذكر لأنه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم أن يثبت في حقنا لأن شرع من قبلنا ليس شرعاً مطلقاً على الصحيح، ويستفاد منه أنه لا يشترط في المتوعد به أن يكون آخروياً.

قوله: (وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور: الأول أن الأكل كالشرب وكذا مطلق وصول الجوف مما لا يعد أكلاً ولا شرباً نحو ابتلاع الأثر الخفيف الذي لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه كما هو ظاهر مع أنه لا يعد شرباً ولا أكلاً كما هو ظاهر خلافاً لما اقتضاه كلام الروياني من أنّ شرب غير الخمر إنما يكون كبيرة إذا سكر منه وإن سكت عليه الرافعي ومشى عليه الشارح كما سيأتي ولقول الحليمي «لو خلط خمر بمثلها من الماء فذهبت شدتها

وبغيرها كالمشتد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ. قال ﷺ: «إنّ على الله عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال. قالوا: يا رسول الله وما طينة الخبال؟ قال: عرق أهل النار»[1]. رواه مسلم أما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة. **(والسرقة والغصب)** قال الله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ [المائدة: ٣٨] وقال ﷺ

وشربها فصغيرة» وصرحوا بنفي الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومعجون هي فيه وفي كون ذلك كبيرة نظر. الثاني أنّ نحو عصرها واعتصارها وحملها وطلب حملها لشربها ونحوه ينبغي أن يكون كشربها أخذاً من حديث اللعن على ذلك. الثالث قد يشمل المسكر الجامدات نحو البنج والحشيش بناء على أنها تسكر فإن الظاهر أن أكلها كبيرة وإن لم تشملها عبارة المصنف لأنّ قوله«ومطلق المسكر» للشرب فلا يتناول الأكل. نعم يمكن على بعد حمل الشرب على التناول فيعم غير الشرب أيضاً. والرابع أنه يمكن حمل المسكر في عبارة المصنف على ما طبعه الإسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقلته ويفيد أنه كبيرة خلاف ما مشى عليه الشارح من أنه صغيرة تبعاً لمقتضى ما نقله الرافعي عن الروياني وأقره وحملاً لعبارة المصنف على ظاهرها من إرادة المسكر بنفسه لكثرته لأنّ المتبادر من اسم الفاعل ما بالفعل. والخامس أنه إنما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضاً لئلا يتوهم حمله على الخمر وحده لاشتهاره بهذا الوصف، ولئلا يتوهم على طريق الشارح خروج القليل من الخمر أيضاً. قوله: **(والسرقة والغصب)** عبارة الروض وغصب المال اهـ. وفي شرحه وخرج بغصب المال غصب غيره كغصب كلب فصغيرة اهـ.

قوله: **(في الحديث ظلماً)** قال شيخنا العلامة: هو أعم من الغصب لتناوله الاقتطاع باليمين الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليلاً للوعيد على الغصب بخصوصه. وأقول: أما أوّلاً فلا نسلم أنّ الظلم أعم من الغصب لأن الغصب عند الشافعية كما حرره متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق في نفس الأمر وإن كان بحق في الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعاً، بل التزم بعضهم أن السرقة من أفراد. غاية الأمر أن هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الأفراد وهو القطع. وأما ثانياً فلأن التوعد على الشيء بخصوصه يصدق بالتعود على ما يكون جنساً تحته أنواع، فالاقتطاع ظلماً متوعد عليه بخصوصه وإن انقسم إلى الغصب وغيره إذ لا يشترط في التوعد على الشيء بخصوصه كونه فرداً أو نوعاً ولا ذكره بانفراده. وإنما احترزوا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل. قوله: **(كما يقطع به في السرقة)** قال شيخنا العلامة: من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى إبانة العضو. وقوله «به» أي بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار

---

(١) رواه مسلم في كتاب الأشربة حديث ٧٢. أبو داود في كتاب الأشربة باب ٥، الترمذي في كتاب الأشربة باب ١. أحمد في مسنده (٣٥/٢).

«من اقتطع شبراً من أرض ظلماً طوّقه يوم القيامة من سبع أرضين» رواه الشيخان ولفظه لمسلم وقيد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال كما يقطع به في السرقة أما سرقة الشيء القليل فصغيرة قال الحليمي: إلا إذا كان المسروق منه مسكيناً لا غنى به عن ذلك فيكون كبيرة (**والقذف**) قال تعالى ﴿إنّ الذين يرمون المحصنات﴾ [النور: ٢٣] الآية. نعم قال الحليمي قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لأن الإيذاء في قذفهن دونه في الحرة الكبيرة المتسترة. وقال ابن عبد السلام: قذف المحصن في خلوة بحيث لا يسمعه إلا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة، أما قذف الرجل زوجته

ويدل على هذا المعنى، أما سرقة الشيء القليل فإنه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقييد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحترز به عن سرقة الشيء القليل ويجعل مقابلاً لذلك فليتأمل اهـ. وأقول: لا بأس بما قاله وما استدل به عليه غير أنه يشكل عليه أنه قال ابن عبد السلام وناهيك به علماً مجتهداً: أجمعوا على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة وإن اعترض عليه بأن هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوي وغيره أن يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه في السرقة لأن أقل مراتبه إثبات خلاف وهو يمنع القطع المذكور. قوله: (**أما سرقة الشيء القليل فصغيرة**) يوافق ذلك قول المصنف في تعريف العدالة وصغائر الخسة كسرقة لقمة فجعل سرقة نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة. وهل كسرقة القليل سرقة الكثير حيث وجد مانع القطع كشبهة لا تجوز الأخذ وعدم حرز أو يفرق؟ فيه نظر ولا يبعد الفرق. ثم رأيت أن الهروي صرح بذلك حيث قال وتبعه شريح الروياني: وحد الكبيرة أربعة أشياء: أحدها ما يوجب حداً أو قتلاً أو قدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد آثم اهـ. وإن الجلال البلقيني قال في قوله «أو قدره الخ» يشير به إلى أن السرقة ما لا توجب القطع لكونه من غير حرز أو شبهة فإنه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لمانع وذلك لأنه قال قبل ذلك إنه يشترط في العدل أن لا يقترف الكبائر الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أو قدره من الفعل وإن لم يجب الحد فيها لشبهة أو عدم حرز اهـ. بل لا يبعد أنّ الجميع حتى سرقة القليل كغصبه كبيرة خلافاً لما نقله الشارح لإطلاق أحاديث التوعد على ذلك.

قوله: (**ليس بكبيرة موجبة للحد**) قال شيخنا العلامة: المحقق من مثل هذه العبارة نفي إيجاب الحد لا نفي كونه كبيرة أيضاً لأن الكلام المقيد بقيود إذا نفى توجه النفي للقيد الأخير ويصير الكلام صادقاً بنفي غيره وبثبوته اهـ. وأقول: الذي أفادته عبارتهم في النقل عن ابن عبد السلام أنه ينفي كونه كبيرة كما هو مبسوط في محله، ومع ذلك فقول الشيخ المحقق ما ذكر صحيح إلا أنّ قوله «لأن الكلام المقيد بقيود إذا نفى توجه النفي للقيد الأخير» فيه نظر إذ نصوا

إذا أتت بولد يعلم أنه ليس منه فمباح، وكذا جرح الراوي والشاهد بالزنا إذا علم بل هو واجب. (والنميمة) وهي نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد بينهم قال ﷺ «لا يدخل الجنة نمام»[1] رواه الشيخان ورويا أيضاً أنه ﷺ مر بقبرين فقال «إنهما من ليعذبان وما يعذبان في كبير يعني عند الناس. زاد البخاري في رواية «بلى إنه كبير يعني

على أنه أيضاً قد يرجع للمقيد وقد يرجع لهما إلا أن يريد أنّ رجوعه للقيد هو الأكثر أو المتبادر. قوله: (يعلم أنه ليس منه) قال شيخنا العلامة: العلم الحقيقي في مثله متعذر فالمراد به الظن اهـ. وأقول: تعذره ممنوع فإن من يعلم من نفسه أنه لم يطأ يعلم قطعاً أنه ليس منه، وكذا من نزع حال الإيلاج بحيث لم تتحرّك له شهوة بوجه ولا يتصوّر عادة وجود ماء ولا سبقه، وكذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه، ولهذا جمع الفقهاء بين العلم والظن المؤكد في مثل ذلك. والوجه أن يقال: المراد بالعلم ما يشمل الظن المؤكد فإن هذا الحكم لا يختص بالعلم. قوله: (بل هو واجب) قال شيخنا العلامة: الظاهر عود الضمير على «جرح» من قوله «جرح الرواي والشاهد» لا عليه وعلى «قذفُ من قوله «قذف الرجل» وإلا لقال بل هما واجبان لكن لا فرق بينهما في الوجوب إذ لا يجوز لأحد أن يلحق بنسبه من ليس منه اهـ. وأقول: أما قوله «لا عليه وعلى قذف وإلا لقال» فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله في الأول «فمباح» لأنا نقول الإباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينافي الإضراب الانتقالي إلى الوجوب، بل قوله في الثاني «وكذا إشارة إلى الإباحة» ومع ذلك صح الإضراب الانتقالي فكذا مع التصريح بها على أنه لا مانع من جعل الإباحة بمعنى التخيير وجعل الإضراب إبطالياً لكنه بعيد. وأما قوله «وإلا لقال» فقد تمنع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليهما لتأويلهما بالمذكور أو بكل منهما. وأما قوله «لكن لا فرق بينهما في الوجوب» فيوافقه تصريح الشارح في شرحه منهاج الفقه بوجوب القذف. وأما قوله «إذ لا يجوز لأحد الخ» فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب إذ لا يلزم من عدم جواز ما ذكر وجوب القذف إذ له طريق آخر إلى النفي وهو رميها بإصابة غيره لها على فراشه بشبهة ثم يلاعنها وينفيه في لعانه. وقد ذكر الزركشي في شرح المنهاج كلاماً يشتمل على نزاع في الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالإباحة ميلاً منه هنا إلى عدم الوجوب أو اقتداء بمن عبر بها أو احتياطاً لوقوع النزاع في الوجوب كما تقرّر.

قوله: (وهي نقل كلام بعض الناس إلى بعض على وجه الإفساد) ينبغي أن يكون نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والإشارة والجلوس على نحو الفرش كنقل الكلام، وأن نحو الإشارة إلى كلام بعض الناس أو كتابته كنقله إن لم يدخل فيه، وأن البعض المنقول إليه لا فرق بين كونه المتكلم في حقه مثلاً وكونه غيره ممن يترتب الإفساد على النقل إليه أيضاً لكونه المتكلم فيه مثلاً

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٦٨، أحمد في مسنده (٣٨٩/٥، ٣٩١).

عند الله أما أحدهما فكان يمشّي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستنثر من بوله[1]. أما نقل الكلام نصيحة للمنقول إليه فواجب في قوله تعالى حكاية ﴿يا موسى إنّ الملأ يأتمرون بك ليقتلوك﴾ [القصص: ٢٠] ولم يذكر المصنف الغيبة وهي ذكر الشخص أخاه بما يكرهه وإن

قريبه أو صديقه أو غلامه، وأنه لا فرق بين أن يقصد الإفساد أو لا حيث كان الإفساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وأن المراد بالإفساد ما يحصل منه تأذٍ لا يحتمل عادة. قوله: (فكان **يمشي بالنميمة**) قال شيخنا العلامة: فقد تقرّر إن كان يفعل للتكرار على ما مر نحو «كان حاتم يكرم الضيف» فالحديث إنما دل على أنّ تعذيبه لتكرار النميمة منه ولا يلزم منه أنّ مطلق النميمة كبيرة كما هو المطلوب اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب بأن استعمال «كان يفعل للتكرار» استعمال عرفي كما تقدّم، ويستعمل أيضاً لمطلق الفعل ولعلهم حملوا الحديث على هذا الاستعمال الثاني لما قام عندهم من قرينة أو سياق، وقد أخرج الطبراني «ليس مني ذو حسد ولا نميمة ولا كهانة ولا أنا منه» ثم تلا رسول الله ﷺ: ﴿والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً﴾ [الأحزاب: ٥٨] ومن له تتبع لصنيعهم لا يرتاب في أنهم كثيراً ما يعتمدون في الاستدلال بالدليل على القرينة المرشدة إلى المطلوب منه فتأمل. ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض في الحديث الأوّل فإنه عبر فيه بنمام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التوعد على أصل الفعل ولا على أنه كبيرة.

قوله: (**وهي ذكر الشخص أخاه**) فيه أمور: الأوّل قال شيخنا العلامة: عبر هنا بالأخ المراد به المسلم وفي النميمة ببعض الناس الشامل للكافر للإشارة إلى اختصاص الغيبة بالمسلم دون النميمة. ثم إذا تأملت التعريفين وجدت النميمة مستلزمة للغيبة، ثم إنه لا بد في تعريف الغيبة من زيادة قوله «في غيبته» ليخرج ذكره بما يكره في حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اهـ. وأقول: اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفي الخادم عن الإمام حجة الإسلام الغزالي ما حاصله أن الذمي كالمسلم ثم قال: وقد روى ابن حبان في صحيحه أن النبي ﷺ قال: «من سمع يهودياً أو نصرانياً فله النار» ومعنى سمعه أسمعه ما يؤذيه قال: ولا كلام بعد هذا أي لظهور دلالته على الحرمة. ثم قال بعد كلام حكاه عن ابن المنذر يخالف ذلك: وهذا قد ينازع فيه ما قالوه في السوم على سوم أخيه ونحوه اهـ. وعلى تحريم غيبته الذي هو الوجه فالتعبير بالأخ في الخبر للعطف والتذكير بالسبب الباعث على تأكد الترك في حق المسلم فوق تأكده في حق غيره لأنه أشرف وأعظم حرمة، وفي كون ذكره بما يكره في حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم وغيره، ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك نفي الخفاء الذي ادّعاه. الثاني أن ذكر نحو دابة الأخ وداره بما يكره كذكره بذلك وقد يشمل ذكره ذكر ذلك. الثالث

---

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء باب ٥٥، ٥٦. أبو داود في كتاب الطهارة باب ١١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٥٣. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٢٦ أحمد في مسنده (١/٢٢٥، ٢٦٦).

كان فيه والعادة قرنها بالنميمة لأن صاحب العدة قال إنها صغيرة وأقره الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها. نعم قال القرطبي في تفسيره إنها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الأكثر الكبيرة بما توعد عليه بخصوصه. قال ﷺ «لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت: من هؤلاء يا جبريل؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس يوقعون في أعراضهم»[1] رواه أبو داود. وفي التنزيل ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً﴾ [الحجرات: ١٢] وتباح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها **(وشهادة الزور)** لأنه ﷺ عدها في حديث من الكبائر وفي آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان. وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة؟ تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بالنفي بل قال: ولو لم تثبت إلا فلساً **(واليمين**

قال في الخادم: وهل تعطى غيبة الصبي والمجنون حكم غيبة المكلف؟ لم أر من تعرض لها إلا ابن القشيري وساق عنه ما حاصله أنه كالمكلف. وأقول: هذا بالنسبة لنفس الصبي أو المجنون، أما بالنسبة لنحو أبيه أو أمه إذا كرها ذلك فلا توقف في أنّ ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل في التعريف المذكور على ما أشرنا إليه آنفاً. الرابع أنها لا تتقيد بالذكر بل تتحقق حيث أفهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو بنحو تعريض أو فعل كأن يمشي مشيته أو إشارة بنحو يد أو جفن أو كتابة. قال النووي: بلا خلاف وإن أبهم المغتاب حيث فهم المخاطب منه معيناً، وكذا بالقلب بأن يظن به ما يكرهه ويصمم عليه بقلبه من غير استناد في ذلك الظن إلى مسوغ شرعي. قال في الأحياء: اعلم أنّ سوء الظن حرام مثل سوء القول ولست أعني به إلا عقد القلب وحكمه على غيره بالسوء، فأما نحو الخواطر وحديث النفس فهو معفوّ عنه بل الشك أيضاً معفوّ عنه ولكن المنهي عنه أن تظن والظن عبارة عما تركن إليه النفس ويميل إليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوءاً إلا أن ينكشف لك بعبارة لا تحتمل التأويل، فعند ذلك لا يمكن أن لا تعتقد ما علمته وشاهدته إلى آخر ما بسطه. والظاهر أنه لا حرمة في اعتقاد استند إلى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم كما تقدم.

قوله: **(لعموم البلوى بها)** قال شيخنا العلامة: لو قال «لغلبة البلوى بها» لكان أوفق بقوله «فقل من يسلم منها». وأقول: وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم أنه لم يسلم منها أحد. وقوله «فقل من يسلم منها» أن البعض سلم منها. ويمكن أن يجاب بأن المراد بالعموم الكثرة أو العموم لأكثر الناس بقرينة فقل أو بأن المراد بالقلة العدم والنفي حقيقة أو مبالغة فإن «قل» قد يستعمل بمعنى النفي وإلى هذه الأجوبة ونحوها أشار الشيخ بتعبيره بأوفق. قوله: **(تردّد فيه ابن عبد السلام)** فإن قلت: ما وجه التردّد هنا مع قوله في الحديث الآتي في اليمين الفاجرة «وإن

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأدب باب ٣٥. أحمد في مسنده (٣/٢٢٤).

الفاجرة) قال ﷺ «من حلفَ على مال امرء مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان»(١) رواه الشيخان. وقال «من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم

كان قضيباً من أراك» قلت: الفرق أنه انضم إلى أكل أموال الناس بالباطل انتهاك حرمة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا. وأيضاً فهو هنا غير آخذ بل معين لغيره على الأخذ بخلافه ثم، وبهذا يفرق أيضاً بين تردّده هنا ونقله فيما سبق الإجماع على أن غصب الحبة أو سرقتها كبيرة. فإن قلت: لم سكت الشارح على التردّد هنا مع جزمه فيما سيأتي بأن خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة، ومع جزمه فيما سبق بأنّ سرقة الشيء التافه صغيره وإقراره تقييد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال، بل قد يكون ما ذكر أولى بالتردّد لأن فيه أخذاً والشهادة لا أخذ فيها بل هي إعانة للغير عليه؟ قلت: أما الأوّل فالفرق أنه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن معاملة أو استيفاء حق مثلاً كان أقرب إلى المسامحة لأن النفوس قد تسمح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق. وأما الثاني فالفرق أن مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها لحفظ الحقوق. قوله: **(وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت إلا فلساً)** قال شيخنا العلامة: إن أريد بالإثبات الإيجاب ضدّ النفي انتقض بشهادة الزور النافية لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باقٍ بأنه أبراه منه. وإن أريد بالإثبات التصحيح عند الحاكم انتقض بشهادة الزور المردود، فلو قال «ولو لم تتعلق إلا بفلس» كان أشمل انتهى. وأقول: يمكن أن يجاب باختيار الشق الأوّل لكنه فرض الكلام في الإثبات على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايسة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على أنه يمكن أن يراد بالإثبات الإلزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله «إلا فلساً» على تقدير إلا حكم فلس من ثبوت أو نفي أي ولو لم يلزم باعتبار زعم الشاهد إلا حكم فلس من ثبوته أو نفيه، وحينئذ تشمل الشاهدة بالثبوت والشاهدة بالنفي المقبولة والمردودة. تنبيه: لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضاً فيه نظر.

قوله: **(من حلف على مال امرء مسلم الخ)** قال شيخنا العلامة: هذا الحديث والذي بعده لا سيما الثاني يدلان على أن الوعيد على الاقتطاع باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المدّعي فليتأمل انتهى. وأقول: أما أولاً فلعله قام عندهم ما دل على أن المراد في هذه الأحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدّم نظيره، ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ما ذكر ما رواه الطبراني بسند صحيح والحاكم وصححه إن الله جل ذكره إذن لي أن أحدّث عن ديك قد مرقت رجلاه الأرض وعنقه منثنٍ تحت العرش وهو يقول: «سبحانك ما أعظمك ربنا فردّ عليه ما علم ذلك من حلف بي كاذباً» إذ في هذا إشعار بالتهديد والوعيد. وما

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأيمان باب ١١، ١٧. مسلم في كتاب الأيمان حديث ٢٢٠ــ ٢٢٢. أبو داود في كتاب الأيمان باب ١. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٨. أحمد في مسنده (٣٧٧/١، ٣٧٩).

عليه الجنة. فقال له رجل: وإن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله؟ قال: وإن كان قضيباً من أراك»[١]. رواه مسلم (وقطيعة الرحم) قال ﷺ «لا يدخل الجنة قاطع»[٢] رواه الشيخان. قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم والقطيعة فعيلة من القطع ضدّ الوصل والرحم القرابة (والعقوق) أي للوالدين لأنه ﷺ عده في حديث من الكبائر وفي آخر من

رواه عبد الرزاق في باب الكبائر من الباب الجامع عن معمر عن سعيد الجريري أن رجلاً جاء ابن عمر فقال: إني أصبت ذنوباً أحب أن تعدّ عليّ الكبائر قال: فعدّ عليه سبعاً أو ثمانياً الإشراك بالله إلى أن قال: واليمين الفاجرة كما تقدّم نظيره. وأما ثانياً فهذا الإيراد منه مبني على أن مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وإن لم يقتطع بها شيء، وليس في الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التي يقتطع بها. وجوابه منع أن مرادهم باليمين الفاجرة ما ذكر بل ليس مرادهم بها إلا اليمين الكاذبة التي يقتطع بها لأن الذي نصوا على أنه كبيرة هو اليمين الغموس المفسرة في الحديث بالتي يقتطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة، لأن الظاهر أنه إنما ذكر ما نصوا عليه فهذا هو المدّعي ولا شبهة في دلالة الحديثين عليه. غاية الأمر أن بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا عبر باليمين الفاجرة، وفسرها الزركشي بما يشمل الكاذبة التي لا اقتطاع بها وهذا لا يقتضي الجزم بأن هذا هو مدّعاهم حتى يبني عليه ذلك الإيراد وإن كان تعميم الحكم أعني كون اليمين الكاذبة مطلقاً كبيرة متجهاً في نفسه بل بحث الزركشي أن كثرة الأيمان وإن كانت صادقة مفسقة كما في كثرة المخاصمة وفيه نظر، والفرق لائح على أنّ غاية ما يتوجه على أن المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المدّعي ومثله يقع لهم كثيراً.

قوله: (والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة: القرابة لا تقبل القطيعة فالمناسب أن يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشئان عن القرابة المذكورة مجازاً في المسبب عن السبب انتهى. وأقول: المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهود شائع، وإنما أسند القطع إليها مع إرادة ما ذكر مبالغة حتى كأنّ من قطع ما ذكر قطع الرحم نفسها فلا حاجة إلى إخراجها عن معناها، بل لا وجه له مع تفويت هذه المبالغة التي قصدها الشارع كما هو اللائق بكمال بلاغته، وسكت الشارح عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة: ينبغي أن يختص بالإساءة. وقال الكمال: لا ينبغي أن يختص بها بل أن يتعدّى إلى ترك الإحسان. وقال شيخ الإسلام: أما بترك الإحسان فالأقرب كما قال العراقي إنه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة، ويحتمل أن يكون صغيرة

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢١٨. النسائي في كتاب القضاة باب ٣٠. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٨. الموطأ في كتاب الأقضية حديث ١١.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب ١١. مسلم في كتاب البر حديث ١٨، ١٩ أبو داود في كتاب الزكاة باب ٤٥ الترمذي في كتاب البر باب ١٠.

أكبر الكبائر رواهما الشيخان؟ وأما حديثهما «الخالة بمنزلة الأم»[١] وحديث البخاري «عم الرجل صنو أبيه»[٢] فلا يدلان على أنهما كالوالدين في العقوق (والفرار) من الزحف لأنه ﷺ عده من السبع الموبقات أي المهلكات. رواه الشيخان. نعم يجب إذا علم أنه إذا ثبت يقتل من غير نكاية في العدوّ لانتفاء إعزاز الدين بثبوته. (ومال اليتيم) أي أكله مثلاً قال تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى﴾ [النساء: ١٠] الآية. وقد عده ﷺ من السبع الموبقات في الحديث السابق. وتردّد ابن عبد السلام في تقييده بنصاب السرقة (وخيانة الكيل أو الوزن) في غير الشيء التافه قال تعالى ﴿ويل للمطففين﴾ [المطففين: ١]

في بعض الأحوال انتهى. وقد يقال يتجه أن يختلف كل منهما باختلاف الحال. ثم رأيت بعضهم قال: إن الذي يتجه أن المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والإحسان بغير عذر شرعي وبسط ذلك إلى أن قال: فلا فرق بين أن يكون الإحسان الذي ألفه منه قريبه مالاً أو مكاتبة أو مراسلة أو زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة انتهى. قوله: (والعقوق) أي للوالدين أي ولو كافرين كما هو ظاهر إطلاقه وهو الظاهر وإن وقع في بعض الأحاديث التقييد بالمسلمين لأن الظاهر أنه جرى على الغالب. وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدّم في قطيعة الرحم وقد بسطوا الكلام في ضابط العقوق في كتب الفقه، ومنه أن يؤذيهما أو أحدهما إيذاء ليس بالهين أي عادة فليراجع من محله. قوله: (ومال اليتيم أي أكله مثلاً) فإن قلت: لا حاجة لذكر هذا لأنه لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدما قلت: إنما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة إفراده بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضاً الاهتمام بشأنه، وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن فإنها غصب أيضاً لكن أفردها بالذكر اهتماماً ببيانها لئلا يتوهم حلها تبعاً لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها. قوله: (في الحديث) قال شيخنا العلامة: الحديث لم يسبق وإنما سبقت الإشارة إليه اهـ. وأقول: هذه مناقشة هينة لا يتوجه مثلها على الأئمة مع أن سبق الشيء أعم من أن يكون صريحاً أو إشارة.

قوله: (وتردّد ابن عبد السلام) فيه أمران: الأوّل أن قد يقال كيف صح له التردّد مع أن ذلك غصب أو سرقة كما تقرر، وقد تقدّم نقله الإجماع أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة. ويجاب بأنه يحتمل أن تردّده هنا مبني على قول غيره فيما تقدم، ويحتمل أن يخصص ما هنا بالوصي ونحوه. ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الأكل منه كما تقرر في الفروع كان له فيه شبهة في الجملة مانعة من كون أخذه كبيرة على الإطلاق، أما غصبه

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصلح باب ٦. أبو داود في كتاب الطلاق باب ٣٥. الترمذي في كتاب البر باب ٦.

(٢) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ١١. أبو داود في كتاب الزكاة، باب ٢٢. الترمذي في كتاب المناقب باب ٢٨. أحمد في مسنده (٩٤/١).

الآية. والكيل يشمل الذرع عرفاً أما في التافه فصغيرة كما تقدم **(وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها)** عنه من غير عذر كالسفر. قال ﷺ «من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر»[1] رواه الترمذي وأولى بذلك تركها **(والكذب على رسول الله ﷺ)**

من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الإطلاق من الغصب من غيره. والثاني أنه إذا قلنا إنه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أو لا كما تقدّم أن غصب غير المال صغيرة فيه نظر. قوله: **(أما في التافه فصغيرة)** فيه أمران: أحدهما أنه ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن بيتيم وقلنا إن أخذ ماله كبيرة مطلقاً فيكون هذا كذلك. والثاني أنا إذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهما كبيرة مطلقاً فيحتمل أن يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارح مبنياً على قول غيره. ويحتمل أن يفرق بينهما بأن هذا لما كان في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة مطلقاً كما تقدّم لكن سيأتي عن الأذرعي الإشارة إلى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلاً كبيرة مطلقاً. قوله: **(وتقديم الصلاة)** هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة وأقراه. قال الإسنوي: وأما عد الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لأنه إن كان يعتقد الجواز فلا كلام فيه، وإن كان عالماً بالمنع فالصلاة فاسدة. وحينئذ فإن صلاها في وقتها فالتحريم لكونه أتى بصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة، وإن لم يصلها في وقتها فالعصيان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى. وردّه الأذرعي فقال: ما ذكره تخليط لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها إلا إذا قدمها عالماً بعدم دخول الوقت وأن ذلك لا يجوز، وهذا ما اقتضاه كلام خلائق من الأئمة ولا نزاع فيه ولا ريب أنه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو فيه وإن أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر وهو ظاهر. قوله: **(وتأخيرها عنه)** أقول: ينبغي أن يكون تأخير بعضها حيث لا يكون بمدّ جائز كتأخير كلها وأن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الإخلال ببعض شروطها أو واجباتها كتأخيرها لأنه ترك لها وتلاعب بالدين.

قوله: **(والكذب على رسول ﷺ)** فيه أمور: الأول أن هذا هو المشهور وإلا فقد ذهب الشيخ أبو محمد الجويني إلى أن الكذب عليه ﷺ كفر. وقال الزركشي: ولا شك أن الكذب عليه في تحليل حرام أو تحريم حلال كفر محض، وإنما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك انتهى. والثاني أنه ينبغي أن يكون من الكذب عليه تعمد رواية الموضوع عنه بلا مسوغ شرعي، بل ربما يكون منه أيضاً اللحن في كلامه بلا عذر صحيح. والثالث قال شيخ الإسلام: والوجه أن الكذب على غيره من الأنبياء أي وإن لم يكونوا رسلاً فيما يظهر كبيرة قياساً على الكذب عليه

(١) رواه الترمذي في كتاب الصلاة باب ٢٤.

قال ﷺ «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوأ مقعده من النار»(١) رواه الشيخان أما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال ﷺ «صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات إلى آخره» رواه

الخ انتهى. ولينظر الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصاً الكذب على مثل جبريل وإسرافيل. قوله: (أما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة: واعلم أن الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الأصل الفرع لا يسقط المروي باحتمال نسيان الأصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحاً وهو يقتضي أن التكذيب بعد الرواية مع عدم النسيان مجرح وهو كذب على غير النبي وليس من صغائر الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص عليه هنا انتهى وأقول: هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل لا ينبغي أن يكون إلا سهواً لأن الذي أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحاً وكونه كبيرة هو كذب الفرع لأنه كذب على النبي ﷺ. ألا ترى قوله هناك «ووجه الإسقاط الذي نفي الآمدي الخلاف فيه» إلى قوله «والكذب على النبي الذي يؤول إليه الأمر في ذلك على تقدير إنما يسقط العدالة إذا كان عمداً» انتهى. فإنه احترز بقوله «على تقدير» عما لو كان الكذب من الأصل فإنه لا يسقط العدالة لأنه صغيرة لأنه كذب على غير النبي، بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال: قوله «على تقدير» هو أن يكون الكذب على الراوي دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الأصل انتهى. فسبحان من لا ينسى.

قوله: (وضرب المسلم) فيه أمور: الأوّل قال الزركشي: وخص المصنف المسلم لأنه أفحش أنواعه وإلا فالذمي بغير حق كذلك. قال العراقي: إن أراد في التحريم فمسلم وإن أراد في كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى. وعندي أن الأوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه. والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الأذرعي أن الضربة والخدشة إذا عظم ألمها أو كان أحدهما لوالد أو ولي ينبغي أن يلحقا بالكبائر انتهى. والثالث أنه ينبغي أن يدخل المسلم الجني في المسلم فإن الظاهر أن ضربه بغير حق كبيرة أيضاً. وأما الحيوان البهيمي كالحمار فظاهر كلامهم أنّ ضربه بغير حق لا يكون كبيرة ولا يبعد استثناء ضرب شديد يتضمن تعذيباً. قوله: (معهم سياط الخ) قال شيخنا العلامة: في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى وجهه وقد مر غير مرة. وقال الكمال: أطلقه ـ أي قوله وضرب المسلم ـ فتتناول ما يسمى ضرباً والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسياط الموصوفة انتهى. ثم قال: قوله «يضربون بها الناس» ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق للمدّعي لإطلاقه وتقييد الدليل انتهى. وأقول: جواب ذلك أنهم أشاروا

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأنبياء باب ٥٠. مسلم في كتاب الزهد حديث ٧٢. أبو داود في كتاب العلم باب ٤. الترمذي في كتاب الفتن باب ٧٩. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٤. أحمد في مسنده (١/ ٧٠، ٧٨) (٢/ ١٥٩، ١٧١).

مسلم (وسب الصحابة) قال ﷺ «لا تسبوا أصحابي فوالذي نفسي بيده لو أنّ أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه»[١] رواه الشيخان. وروى مسلم عن أبي سعيد الخدري أنه كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء فسبه خالد فقال ﷺ «لا تسبوا أحداً من أصحابي فإن أحدكم لو أنفق» الخ الخطاب للصحابة السابين نزلهم لسبهم الذي لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث علل بما ذكره. وروى البخاري أنه ﷺ قال: «إن الله تعالى قال من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»[٢] أي أعلمته بأني محارب له أي معاقب. والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم. أما سب

بالاستدلال بهذا الخبر إلى أنهم فهموا بقرائن شرعية أن خصوص كون الضرب بالسياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر في هذا الحكم، وإلى أن ذلك ظاهر بين حملة الشرع حتى لم يحتج إلى التنبيه عليه. ومما يدل على أن خصوص ما ذكر ليس شرطاً ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ «من جرد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان» وروي أيضاً «ظهر المسلم حمى إلا بحقه»[٣] على أنه يجوز أن يكون استدلالاً على بعض المدّعي، وقد سبق أنه أمر معهود. قوله: **(وسب الصحابة)** قال العراقي: ويستثنى من ذلك سب الصديق بنفي الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن انتهى. وفي العباب: وفي كفر ساب الشيخين تردّد انتهى. ومقتضى المذهب أنه ليس كفراً. قوله: **(الخطاب للصحابة السابين)** إن قيل لم جمع في قوله «لا تسبوا» مع إن الساب واحد والنهي إنما ورد بسبب وقوع السب؟ قلت: إشارة إلى ثبوت هذا النهي للجميع وأن السب لا يليق بأحد منهم. قوله: **(الذي لا يليق بهم)** قال شيخنا العلامة: فيه أن السب المذكور وإن كان حين صدوره حراماً خالف قولهم إن الصحابة كلهم عدول، وإن لم يكن حراماً بأن لم تثبت حرمته إلا بالنص المذكور لم يكن السب المذكور مقتضياً لتنزيلهم منزلة غيرهم. وقد يجاب باختيار الشق الأول والإقدام على الحرام جاهلاً بحرمته لا ينفي العدالة كما مر انتهى. وأقول: يجوز أيضاً مع اختيار الشق الأول كون خالد رضي الله عنه عالماً بحرمة السب في نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه في الخصومة خصوصاً وقد تقرر في الشرع جواز سب الساب بشرطه. وقد يجاب أيضاً باختيار الشق الثاني والسب المذكور مقتض للتنزيل المذكور بلا تردّد إذ لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغي وإن لم يكن حراماً.

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ٥. مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢٢١، ٢٢٣. أبو داود في كتاب السنة باب ١٠. الترمذي باب كتاب المناقب باب ٥٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الحدود باب ٩.

واحد من غير الصحابة فصغيرة. وحديث الصحيحين «سباب المسلم فسوق»[١] معناه تكرر السب. (وكتمان الشهادة) قال تعالى ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ [البقرة: ٢٨٣] أي

قوله: (أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران: الأول أنه ينبغي أن يستثنى من غير الصحابة أولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من أن أذية أولياء الله ومعاداتهم من الكبائر لما روى البخاري من قوله ﷺ: إن الله تعالى قال «من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب»[٢] أي أعلمته أني محارب له. ولا خفاء في أن في السب إيذاء ومعاداة وهذا هو مقتضى استدلال الشارح بخبر البخاري المذكور مع قوله «والصحابة من أوليائه» الدال على أن الأولياء أعم منهم. الثاني أن الوجه أن يكون سب غير الصحابة مطلقاً كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من أفرادها بل قد تكون أشدّ أفرادها أو من أشدها، ومن هنا يؤخذ أن سب أهل العلم وحملة القرآن كبيرة لأنّ غيبتهم كبيرة وأن غيبة أولياء الله كبيرة وإن لم يكونوا من أهل العلم وحملة القرآن إذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر. وظاهر أن الكلام في أهل العلم وحملة القرآن غير المنهمكين في المخالفات إذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتأمل. قوله: (معناه تكرر السب) قال شيخنا العلامة: أي وتكرر الصغيرة إدمان عليها وسيأتي أنه من الكبائر ولا يخفى أن الإدمان أخص لأنه كما سيأتي المواظبة. وأقول: التكرر يصدق بالمواظبة فيصح حمله عليها بقرينة قول المصنف «وإدمان الصغيرة» لأن السب من أفرادها وإنما اقتصر الشارح في التفسير على التكرر لأنه اللازم فى معنى السباب فتدبر.

قوله: (وكتمان الشهادة) فيه أمور: الأول أنه إن قيل ينبغي تقييده وتقييد الغلول بما لم ينقص عن نصاب السرقة إن قلنا بذلك التقييد في الغصب والسرقة بل أولى لأنه لا يزيد عليهما. قلنا: هو محتمل وقد يفرق بأن مجرد أخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فإنه يفوت الحق بالكلية، وهذا هو قضية إطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مرّ في اليمين الفاجرة. الثاني أن الجلال البلقيني قيد ذلك بما إذا ادعى إليها لقوله تعالى: ﴿ولا يأبى الشهداء إذا ما دعوا﴾ [البقرة: ٢٨٢] أما من كانت عنده شهادة لرجل وهو لا يعلم بها أو كان شاهداً في أمر لا يحتاج إلى الدعوى بل يجوز حسبة فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعي به هل يسمى ذلك كتماً فيه نظر، وكلام الشيخين في الأداء دليل على أنه ليس قادحاً انتهى. ونظر فيه غيره وفي دلالة الآية لما قيد به. وقد قال العراقي قال ابن القشيري: من كتمان الشهادة الامتناع من أدائها بعد، ومنه أن لا يكون عند صاحب الحق علم بأن له شهادة وخانه صاحبه انتهى. وظاهر ذلك أنه يجب إعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد تقييد

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب ٣٦. مسلم في كتاب الإيمان حديث ١١٦. الترمذي في كتاب البر باب ٥١. النسائي في كتاب التحريم باب ٢٧. أحمد في مسنده (١/١٧٦، ٣٨٥).

(٢) رواه البخاري في كتاب الرقاق باب ٣٨.

ممسوخ (والرشوة) وهي أنْ يبذل مالا ليحق باطلاً أو يبطل حقاً قال ﷺ «لعنة الله على

ذلك بما إذا احتمل حاجته إليها والرغبة فيها حالاً، أما لو ظن أنه وأن أخبره بها لم ينتفع بها في الحال أو لم يكن ثم من يفيد الأداء عنده فالمتجه جواز التأخير. الثالث ينبغي أن يستثنى من امتناع كتمان الشهادة ما لو وقع بحضرته سب أو قذف الغير أخذاً من قول الأحياء في تعريفهم النميمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم في بعض على وجه الإفساد بينهم ما نصه: هذا هو الأكثر ولا يختص بذلك بل هي كشف ما يكره كشفه سواء أكرهه المنقول عنه أو إليه أو ثالث، وسواء كان كشفه بقول أو كتابة أو رمز أو إيماء، وسواء في المنقول كونه قولاً أو فعلاً عيباً أو نقصاً في المنقول عنه أو غيره. فحقيقة النميمة إفشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه، وحينئذ ينبغي السكوت عن حكاية كل شي شوهد من أحوال الناس إلا ما في حكايته نفع لمسلم أو دفع ضرر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به انتهى فليتأمل.

قوله: **(أي ممسوخ)** فيه أمران: الأوّل وجهه شيخنا العلامة ثم قال: وهذا تكلف لم أره لغيره إلى أن قال: على أنّ المسخ الذي ادعاه غير ثابت انتهى. وأقول: أما قوله «وهذا تكلف» فهو مبني على أن المراد بالمسخ هنا المسخ الحسي وهو ممنوع، بل يجوز أن يكون مراد الشارح به المسخ المعنوي كما قيل بذلك في قوله ﷺ «إما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام»[1] الحديث. وظاهر أن المسخ المعنوي لا تكلف فيه بوجه على أنا لا نسلم أن في المسخ الحسي تكلفاً وما المانع منه وأن تكلف فيه؟ وأما قوله «لم أره لغيره» فلا أثر له إذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما الشارح ذلك الإمام المطلع الثقة، وأين اطلاع الشيخ من اطلاعه؟ وأما قوله على أن المسخ الذي ادعاه غير ثابت» فإن أراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له في هذا النفي ولا وجه يتمسك به إذ هو أمر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز أن يكون حاصلاً لكن لا يطلع عليه إذ لا يتأتى رؤيته ومجرّد الاستبعاد مما لا يجدي. وإن أراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لأن غاية الأمر أنه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر في نقل الشارح. والثاني أنه قد يتوقف في دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة إلا أن يجاب بأن الوعيد المعتبر في الكبيرة شامل للوعيد بمسخ القلب. ومن الأدلة على أنه كبيرة ما أخرجه الطبراني من رواية من احتج به البخاري من أنه ﷺ قال: «من كتم شهادة إذا دعي إليها كان كمن شهد بالزور». قوله: **(والرشوة)** ظاهر كلامهم أنها كبيرة وإن كانت يسيرة أو كان الحق ما لا دون نصاب السرقة، ويوجه بأنه انضم إلى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع ممن وضع لتنفيذه بخلاف مجرّد الغصب والسرقة. ثم رأيت أن الأذرعي قال: أطلق شريح الروياني وغيره أن أكل أموال اليتامى

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان باب ٥٣. مسلم في كتاب الصلاة حديث ١١٤. النسائي في كتاب الإقامة باب ٣٨. ابن ماجه في كتاب الإقامة باب ٤١ أحمد في مسنده (٥/ ٩٠، ٩٣).

الراشي والمرتشي»[١] رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في رواية في الحكم وحسنه والحاكم في رواية أيضاً «والرائش هو الذي يسعى بينهما» وقال فيه بدون الزيادتين صحيح الإسناد. وقال الترمذي فيه بدونهما حسن صحيح. أما بذل مال للتكلم في جائز مع السلطان مثلاً فجعالة جائزة (والديانة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث «ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء»[٢] قال الذهبي إسناده صالح

وغيرهم بالباطل من الكبائر وكذا أخذها رشوة، ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار وأن لا، وكذا أطلق صاحب العدّة أكل أموال اليتامى وأخذ الرشوة وجرى على إطلاقه فيها وفي كيل أو وزن الشيخان، وسيأتي عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقييد بحمله في المغصوب بربع دينار انتهى. قوله: (وهي أن يبذل مالاً الخ) فيه أمور: الأوّل أنه جعل مسمى الرشوة البذل مع أن الأخذ كبيرة أيضاً كما صرحوا به. الثاني أن نفس الحكم بغير حق ينبغي عدّه من الكبائر وإن انتفى البذل المذكور كما يدل عليه حديث «القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار»، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[٣] فكل من البذل والأخذ للغرض المذكور كبيرة وإن لم يقع حكم، والحكم بالباطل كبيرة وإن لم يوجد أخذ ولا بذل. والثالث أن قوله «ليحق باطلاً أو يبطل حقاً» يخرج ما إذا أخذه ليحق حقاً مع أنه ينبغي أن يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني: سواء أخذها على الحكم بالباطل أو الحكم بالحق. والرابع ينبغي أن ينظر فيما لو بذل مالاً لا لأحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يعتدها ولا خصومة ولا يبعد أنه صغيرة، وظاهر أنه لا حرمة على الدافع إذا توقف وصوله إلى حقه عليه، ويتجه أنه كبيرة بالنسبة إلى الآخذ. وهل الإهداء حيث حرم كبيره فيه نظر، وقد سموه رشوة وغلولاً وشمله قوله في الحديث «هدايا العمال غلول»[٤].

قوله: (قال ﷺ لعنة الله على الراشي والمرتشي إلى قوله والحاكم في رواية أيضاً والرائش هو الذي يسعى بينهما) أقول: يؤخذ منه أن كلاً من قبول الرشوة والسعي فيها من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الأخبار وهو وجه الدلالة. نعم حيث جاز الدفع للراشي كما تقدّم وكان الرائش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر، ولهذا ذكر بعضهم أن الرائش تابع للراشي في قصده إن قصد خيراً لم تلحقه اللعنة وإلا لحقته. قوله: **(استحسان الرجل على أهله)**

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الأحكام باب ٩. أبو داود في كتاب الأقضية باب ٤. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٢ أحمد في مسنده (٢/١٦٤).

(٢) رواه النسائي في كتاب الزكاة، باب ٦٩. أحمد في مسنده (٢/١٣٤، ١٢٨).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الأقضية باب ٢. ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٣.

(٤) رواه أحمد في مسنده (٥/٤٢٤).

(والقيادة) وهي استحسان الرجل على غير أهله وهي مقيسة على الديانة (والسعاية) وهي أن يذهب بشخص إلى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه. وفي نهاية الغريب حديث الساعي مثلث أي مهلك بسعايته نفسه والمسعى به واليه (ومنع الزكاة) قال ﷺ «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فيكوي بها جنبه وجبينه وظهره»[1] إلى آخره رواه الشيخان (ويأس الرحمة) قال تعالى ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف: ٨٧] (وأمن المكر)

ينبغي وإن لم يقع إلا بمجرّد الاختلاء على نية المحرم وأن المراد بأهله الزوجة ونحوها كبنته. قوله: (وهي أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة: الظاهر أن المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كافٍ في تحقق السعاية وإن لم يذهب به إليه. وأقول: إن ثبت أن هذا من أفراد السعاية أمكن دخوله في هذا التعريف بجعل الباء للسببية ويكون قوله «ليؤذيه» بياناً لتلك السببية أي بسبب شخص أو بتقدير مضاف أي بأمره وشأنه فلا يقتضي مصاحبته معه، وظاهر أن «في» معنى قوله «في حقه» نحو إشارته إليه كما لو سأل ظالم من فعل هذا فأشار هو إليه وأن في معنى قصد الإيذاء ما لو لم يقصد إيذاءه إذا علم أن أخبار الظالم يترتب عليه إيذاؤه. قوله: (فيما ساقه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة: انظر ما حكمته مع قوله «فاحمى عليها في نار جهنم». وأقول: حكمته المبالغة البليغة فإن صفائح النار إذا أحمي عليها صارت أبلغ ما يكون في الحرارة. قوله: (فيكوي بها) قال شيخنا الشهاب: عبر بالمضارع إشارة إلى أن الكي مستمر بخلاف التصفيح فإنه ينقضي انتهى. أقول: أو لاستحضاره الصورة العجيبة. قوله: (جنبه الخ) انظر حكمة تخصيص هذه الثلاثة. قوله: (قال تعالى ﴿أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾) قال شيخنا العلامة: يدل على أن اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح أن المراد تعداد الكبيرة مع وجود الإيمان. وأقول: هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلهم إنما استدلوا بالآية على أن اليأس كبيرة لصرفهم قوله فيها «الكافرون» عن معناه الحقيقي كحمله على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للأدلة الدالة على أن اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفراً حقيقة كخبر «من الكبائر الإشراك بالله والإياس من روح الله» رواه الدارقطني. لكن صوب وقفه على ابن مسعود. فإن الظاهر من الإشراك مطلق الكفر بقرينة استقراء استعمال الشارع له ومن العطف المغايرة. والحاصل أن هنا مقامين: أحدهما أن اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر حقيقة وأنه لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك. والثاني كون اليأس كبيرة فلم يتكلموا هنا في المقام الأوّل اتكالاً على ما بينوه في محل آخر وتكلموا في المقام الثاني والآية بعد الفراغ من المقام الأوّل وصرفها عن ظاهرها بنحو حملها على التشبيه أو على كفران النعمة دالة عليه لأن

---

(١) رواه مسلم في كتاب الزكاة حديث ٢٤، ٢٥. أحمد في مسنده (٢/٢٦٢، ٢٧٦).

بالاسترسال في المعاصي والاتكال على العفو قال تعالى ﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف: ٩٩] (والظهار) كقول الرجل لزوجته «أنت علي كظهر أمي» قال تعالى فيه ﴿وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً﴾ [المجادلة: ٢] أي حيث شبهوا الزوجة بالأم في التحريم (ولحم الخنزير والميتة) أي تناوله لغير ضرورة قال تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه

ما أشبه الكفر في العظم لا يكون إلا كبيرة. وقد أطلق جماعة أن كفران نعمة المحسن من الكبائر قيل وهو بعيد ويتعين حمله على كفران نعمة الله إذ هو المحسن على الحقيقة، ويمكن حمله أيضاً على كفران نعمة محسن تجب مراعاته كالزوج انتهى. وأقول: يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة، فإنه إن أريد به إنكار إنعام الله فقد يتوقف في الاقتصار على كونه كبيرة، وإن أريد به عدم الشكر عليها فإن أريد بالشكر الشكر اللساني ففي كون تركه كبيرة نظر يتلقى من فحوى كلام الفقهاء، وإن أريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على كونه كفراناً للنعمة. وقد عد بعضهم من الكبائر نسيان النعمة فليتأمل المراد به، ويمكن أن يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقاً فلا يوجد شكر عليها لا بالقلب ولا باللسان ولا بالأركان.

قوله: (بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة: إن كان المكر إيقاع النكال بالمعاصي بغتة من غير تقدّم إنذار فانحصار السبب فيما ذكره الشارح مسلم، وإن كان إيقاع النكال مطلقاً بغتة فلا إذ الأمن من المكر حينئذ الجزم بأن لا يقع وإن كان طائعاً وهذا يقتضي حصر الأمن في الخاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى. وأقول: لقائل أن يمنع هذه التفرقة التي ادعاها إذ لا مانع بناء على أن المكر هو إيقاع النكال بالعاصي بغتة من غير تقدّم إنذار من كون المكر هو الجزم بأن لا يقع وإن كان طائعاً، ودعوى أن الثاني يقتضي الحصر المذكور ممنوع إذ الحصر التقديرين صحيح قطعاً فلم اقتضى الثاني دون الأول؟ فإن قلت: ما حكم الأمن مع الطاعات؟ قلت: إن أريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب أحد على معصية فينبغي أن لا كلام في أن هذا كبيرة بل قد يكون كفراً لما استقر في الشرع أنه لا بدّ من تعذيب بعض العصاة، وإن أريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده أو مع البعض لقوّة رجائه فالظاهر أن هذا ليس صغيرة فضلاً عن كونه كبيرة أخذاً من قولهم إن الأفضل للحي استواء خوفه ورجائه، أو لعدم قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كفراً ومن هنا يظهر تقييدهم بالاسترسال في المعاصي فليتأمل. قوله: (قال تعالى فيه ﴿وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً﴾) أقول: وجه الدلالة من الآية أن الله تعالى سماه زوراً والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من أن الظهار من الكبائر وسكتوا عن الإيلاء ولا يبعد كونه كبيراً أيضاً. قوله: (قال تعالى ﴿قل لا أجد فيما أوحي إلي محرّماً﴾ الخ) أقول: قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة أيضاً وليتأمل وجه الدلالة من الآية فإن التحريم أعم من الكبيرة، وقد يستدل بآية: ﴿حرمت عليكم الميتة﴾ [المائدة: ٣] إذ قوله فيها: ﴿ذلكم فسق﴾

رجس﴾ [الأنعام: ١٤٥] (وفطر رمضان) من غير عذر لأن صومه من أركان الإسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين (والغلول) وهو الخيانة من الغنيمة كما قال أبو عبيد. قال تعالى ﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾ [آل عمران: ١٦١] (والمحاربة) وهي قطع الطريق على المارين بإخافتهم قال تعالى ﴿إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون﴾ [المائدة: ٣٣] الآية (والسحر والربا) بالموحدة لأنه ﷺ عدهما من السبع الموبقات في الحديث السابق (وإدمان الصغيرة) أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع وليست الكبائر

[المائدة: ٣] راجع للجميع على القاعدة الأصولية وكون الشيء فسقاً بالمعنى الشرعي يقتضي أنه كبيرة. قوله: (لأنّ صومه من أركان الإسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين) فيه أمران: الأول قال شيخنا العلامة: فيه تلويح بأن الفطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف دون الأولين انتهى. وأقول: يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابنا خزيمة وحبان في صحيحيهما «ثم انطلق بي فإذا أنا بقوم معلقين بعراقيبهم مشققة أشداقهم دماً. قال قلت من هؤلاء؟ قال: الذين يفطرون قبل تحلة صومهم الحديث». أي قبل تحقق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه. والثاني أن التقييد برمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي أن يكون كصوم رمضان، والحديث المذكور يشمله وإن لم يشمله دليل الشارح. ثم رأيت بعضهم قال: وظاهر أن مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والإفطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالإفطار منه بغير عذر اهـ. والمتجه تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترك دون صورة الإفطار بغير عذر. وهل كالواجب التطوّع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظر، ولا يبعد أنه كالواجب لأنه بعد الشروع صار واجباً.

قوله: (قال تعالى ﴿ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة﴾) أقول: وجه الدلالة أنّ معنى ﴿يأتِ بما غلّ﴾ أنه يأتي بالذي غله يحمله على عنقه أو يأتي بما احتمله من وباله وإثمه كما قاله المفسرون. وعلى كل فلا فائدة في الإخبار بذلك إلا الإشارة إلى أنه يعذب عليه ففيه وعيد ويقوّيه ثم توفى كل نفس ما كسبت. قوله: (بإخافتهم) ظاهره أن مجرّد الإخافة كبيرة وإن لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فإنه تعالى توعد فيها بالعذاب العظيم في الآخرة مع أنّ من أقسام المحاربة فيها مجرّد الإخافة كما صرّح به تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه. قوله: (والسحر) أقول: هو ظاهر في نفسه وصرح جمع كالجلال البلقيني بأنّ كلاً من تعليمه وتعلمه وطلب عمله كبيرة أيضاً. والكلام في سحر لا كفر فيه بأن لم يقترن بمكفر وإلا فهو كفر، وقد يقال لا حاجة لهذا فإنّ السحر في نفسه ليس بكفر والكفر ما اقترن به. قوله: (والربا) أقول: مقتضى كونه في الشرع اسماً للعقد المخصوص أن مجرّد ذلك العقد كبيرة. قوله: (وإدمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب في قوله «أي المواظبة عليها الخ» ما نصه: يفهم أنّ الآتي بواحدة من كل نوع لا يكون مدمناً اهـ. وأقول: ما قاله ممنوع

منحصرة فيما عدده كما أشار إليه بالكاف في أولها، وما ورد في حديث الصحيحين «الكبائر الإشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس» زاد البخاري «واليمين الغموس» ومسلم بدلها «وقول الزور» وحديثهما «اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات» فمحمول على بيان المحتاج إليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس: هي إلى السبعين أقرب. وسعيد بن جبير هي إلى السبعمائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها (**مسألة: الأخبار عن**) شيء (**عام**) للناس (**لا ترافع فيه**) إلى الحكام (**الرواية وخلافه**) وهو الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه إلى

لأن الإتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقاً ظاهراً المواظبة عليها من أنواع فمن أين هذا الإنهام. الثاني أن صريح كلامه أن إدمان الصغيرة كبيرة والذي في الفروع أنه مسقط للعدالة بشرط أن لا تغلب طاعاته معاصيه. قال البلقيني: والرجوع في الغلبة إلى العرف فإنه لا يمكن أن يراد مدّة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر: ليس من الناس أحد نعلمه إلا أن يكون قليلاً يمحض الطاعة والمروءة فإذا كان الأغلب على الرجل الأظهر من أمـ ه الطاعة والمروءة قبلت شهادته، وإذا كان الأغلب الأظهر من أمره المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته. قال البلقيني: واتفق الأصحاب على أنّ المراد الصغائر فإن الكبيرة بمجرّدها تخرج عن العدالة وإن كان الأغلب الطاعة اهـ. قوله: (**يعني باعتبار أصناف أنواعها**) قال شيخنا الشهاب: أي وأما ابن عباس فاعتبر الأنواع نفسها فلا مخالفة اهـ. (**مسألة الأخبار عن عام الخ**).

قوله: (**وخلافه وهو الإخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه إلى الحكام الشهادة**) أقول: يرد عليه أمران صرح الكمال بإيراد أحدهما وأشار إلى إيراد الآخر. الأوّل أنه غير مانع لتناوله الدعوى والإقرار. والثاني أنه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاماً كالوقف على المسلمين أي أو على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه إذ الترافع يكون للإبطال كما يكون للإثبات. والثاني وارد على الشارح دون المصنف لأن الخلاف في عبارته شامل للعام الذي يمكن فيه الترافع كهذين المثالين. ويمكن الجواب عن الأمر الأوّل بأنّ هذا تعريف بالأعمّ وقد أجازه الأقدمون، وبأنّ الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكر لا عن غيرها مطلقاً فلا يتوجه أنه لا يميزها عن الدعوى والإقرار إذ الوجب في التعريف تمييزه المعرف عما قصد تمييزه عنه لا عن جميع ما عداه مطلقاً كما صرحوا بنظير ذلك في غير موضع. وعن الثاني بأنّ العام المشهود به كالوقف على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان: جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين أو الخلق مثلاً، وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه. وهو باعتبار الجهة الأولى يكون الإخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه إلى

الحكام (**الشهادة**) وخرج بإمكان الترافع الإخبار عن خواص النبي ﷺ فينبغي أن يزاد في الأول غالباً حتى لا يخرج منه الخواص ونفي الترافع فيه لبيان الواقع وما في المروي من أمر

الحكام إذ بمجرّد الدعوى بأنّ هذا لجميع المسلمين لا التفات إليها ولا معنى لها، فإن أضاف إلى ذلك أني أستحق منه وهذا يمنعني مثلاً رجعت الدعوى والنزاع إلى الخصوص. وباعتبار الجهة الثانية يكون الإخبار عنه شهادة ويتأتى الترافع فيه، فالشهادة والترافع لا يتعلقان إلا بالخصوص ولو في الجملة، فمن ثم قصر الشارح الخلاف في عبارة المصنف على الخصوص وادعى أنّ نفي الترافع في العام لبيان الواقع كما سيأتي. وقد يقال: بل يمكن الترافع في العام فإن من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الأمر إلى الحاكم والدعوى بأنّ هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأنا منهم فاستحق وهذا يمنعني حقي منه فليتأمل.

قوله: (**وخرج بإمكان الترافع الأخبار عن خواص النبي ﷺ**) أقول: يظهر أن الخارج بإمكان الترافع لا ينحصر في خواص النبي ﷺ فإن الإخبار عن زيد بأنه فعل كذا أو بأن حاله كذا رواية مع أنه إخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس من خواص النبي ﷺ. ويجاب بأنه ليس في عبارته تصريح بحصر الخارج في خواص النبي ﷺ فيمكن حمله على التمثيل.

قوله: (**فينبغي أن يزاد في الأول غالباً**) قال شيخنا الشهاب: قلت: ولو زيد ذلك لك أن تمنع صدق التعريف على هذا الفرد حينئذ أيضاً فليتأمل اهـ. وأقول: وجه هذا الاعتراض هو البناء على أن حاصل التعريف مع هذا القيد هو اعتبار العموم في الغالب فلا يصدق حينئذ إلا على ما ثبت عمومه في الغالب والخواص ليست كذلك إذ لا عموم لها مطلقاً بل هي أبداً خاصة. والجواب منع أن هذا حاصل التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم في نوع الإخبار غالباً فكأنه قال الإخبار الذي يكون باعتبار نوعه عاماً غالباً، وهذا صادق على الخواص لأنها عامة غالباً بحسب نوعها فتأمله فإن فيه دقة. وقد قرر غير واحد هذا المعنى في تقييد كون الحمد ثناء باللسان بقولنا غالباً لإدخال ما لا يكون باللسان. قوله: (**ونفي الترافع فيه لبيان الواقع**) أقول: فيه بحث أخذاً مما سبق من أن المشهود به قد يكون عاماً يمكن الترافع فيه إلى الحكام إذ مقتضى هذا كون نفي الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك لما فيه. قوله: (**وما في المروي الخ**) قال شيخنا العلامة: أي المروي من الله تعالى ورسوله يرجع إلى الخبر أي الكلام الذي لنسبته خارج حتى يكون الخطاب به إخباراً أي إلقاء للكلام الخبري فيدخل في حد الرواية. فإن قيل يلزم أن يكون الأمر والنهي وغيرهما في النصوص أخباراً لا إنشاآت قلت: هي إنشاآت وضعاً استعملت في النصوص أخباراً لأن لها خارجياً هو الحكم النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى، وإن استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون إنشاآت لأن الطلب الذي هو مدلولها إنما وجد في الخارج بها وإن وجد في الذهن أي نفس المتكلم قبلها اهـ.

وأقول: فيه أمور: أحدها أن تقييده المروي بقوله «من الله تعالى ورسوله» ممنوع بل لا وجه له لأن الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعم من الرواية عن الله ورسوله قطعاً. ثانيها أن قوله «قلت هي إنشاآت وضعاً الخ» صريح في أن أوامر الشارع ونواهيه مستعملة في المعنى الخبري الذي بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] مستعملاً في معنى الصلاة واجبة، وقوله: ﴿لا تقربوا الزنا﴾ [الإسراء: ٣٢] مستعملاً في معنى قولنا الزنا حرام، وأن هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام وكلاهما ممنوع منعاً لا خفاء معه مخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما، بل الظاهر أن ما ذكر من نحو الأوامر والنواهي مستعملة في المعنى الإنشائي وهو المطابق لصنيعهم. ألا ترى أنهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ [البقرة: ٤٣] فيقولون لأن أقيموا أمر والأمر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الإنشائي إذ لو كان مستعملاً في المعنى الخبري الذي هو مجاز فيه لما صح قولهم إنه للوجوب حقيقة لأن الوجوب حقيقة ليس معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير، وكونه معناه بحسب الأصل وإن لم يكن الآن مستعملاً فيه لا يصح الاستناد إليه في الاستدلال لأنه غير مراد منه على هذا التقدير. فالوجه بل الصواب أنها مستعملة في معانيها الإنشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بإنصاف.

والظاهر أيضاً أن الشارح إنما أراد أن ذلك المعنى الخبري لازم لمعناها الذي هو المعنى الإنشائي فلم تستعمل إلا في المعنى الإنشائي وهو المتبادر من قوله «يرجع إلى الخبر دون معناه الخبري مثلاً» ويؤيد ذلك موافقته لهم في صنيعهم المشار إليه وحمل كلامه على ذلك كافٍ في دفع السؤال المقدر الذي قصد جوابه بهذا الكلام وهو أن هذه الأمور إنشاآت فكيف وقعت متعلقاً للإخبار ـ بكسر الهمزة ـ كما اقتضاه قول المصنف الإخبار عن شيء عام ومتعلق الإخبار لا يكون إلا خبراً لأن الإخبار هو ذكر الخبر. ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا إنها وقعت متعلقاً للإخبار لاستلزامها معنى خبرياً فهي خبر باعتبار ذلك المعنى اللازم وإن كانت إنشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه. وأما استدلاله على أنها استعملت في النصوص أخباراً بقوله «لأن لها خارجياً هو الحكم النفسي الأزلي القائم بذات الله تعالى» فهو مما لا يجديه شيئاً وذلك لأن مجرد هذا لا يكفي في كونها أخباراً، فإن الفرق بين الإنشاء والخبر ليس هو أن للخبر خارجياً بخلاف الإنشاء كما توهمه الشيخ، بل كلاهما له خارجي كما نصوا عليه، وإنما الفرق بينهما بوجوه بينوها في محلها ونقلنا بعضها في الكلام في الأخبار السابق أوائل كتاب السنة منها أنه في الخبر تقصد مطابقة الخارجي وفي الإنشاء لا تقصد مطابقته مع تحقق الخارجي فيه وتحقق المطابقة، فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصدها ومجرد تحقق الخارجي لا يدل على الخبرية. ثالثها أن فرقه بين النصوص وغيرها وأن تلك الأمور مستعملة إخبارات في النصوص وإنشاآت في غيرها مع ثبوت الخارجي لتلك الأمور وإن لم تقصد بها مطابقته، سواء كانت في النصوص

ونهي ونحوهما يرجع إلى الخبر بتأويل. فتأويل أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلاً الصلاة

أو في غيرها، مما لا وجه له ولا سند عليه. رابعها قوله «وإن وجد في الذهن» أي نفس المتكلم قبلها يدل على أن وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم. ويرد عليه أنه إن أراد بالخارج ما يرادف الأعيان لم يصح إذ الطلب لا يتصور أن يكون في الأعيان، وإن أراد به الواقع ونفس الأمر فوجوده في نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده في الواقع وفي نفس الأمر، وقد قدمنا في مبحث الكلام في الإخبار المشار إليه ما يوضح معنى الخبر والإنشاء فراجعه. وقال شيخنا الشهاب: قوله «وما في المروي الخ» لا حاجة إليه لأن الرواية قول الراوي قال كذا وأما المروي وما فيه فليس مما نحن فيه اهـ.

وأقول: جواب ذلك أن المصنف وصف المخبر عنه بالعموم للناس والعموم ليس إلا وصف الأمر والنهي ونحوهما فيرد الإشكال ولا يندفع إلا بما قاله الشارح. وأما المخبر عنه الذي تضمنه قول الراوي قال أي النبي مثلاً كذا أعني صدور قول كذا عن النبي مثلاً فلا عموم فيه إلا باعتبار كذا الذي هو الأمر والنهي مثلاً، فإن أريد بالشيء المخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف، أو نفس كذا رجع إلى ما قاله الشارح فتأمله. ومن هنا يظهر النظر في ترجيح الكمال جواب القاضي الذي نقله على جواب الشارح بالنسبة إلى عبارة المصنف فتأمل ذلك. نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف هي الأخبار بمعنى المروي وفيه بعد ومخالفة للمتبادر من أنها حكاية المروي عنه فليتأمل.

قوله: (يرجع إلى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب: قد يقال وسائر الإنشاآت من غير الشارع أيضاً ترجع إلى الخبر بتأويل. فقول الشخص «اضرب فلاناً» مثلاً ينحل إلى فلان ضربه مطلوب ونحو ذلك. وقد يجاب بأنّ اللفظي مثلاً إذا صدر من الشاعر دل على طلب نفسي قائم الباري سبحانه، وحينئذ فالذي انحل إليه له خارج يطابقه وأمر المخلوق وإن دل على طلب فهو قائم بنفسه لا في الخارج أي فينحل هذا إلى إخبار عما في النفس وذاك إلى إخبار عما في الخارج اهـ. وأقول: جميع ما ذكره لا منشأ له إلا الوهم الفاحش. أما قوله «قد يقال وسائر الإنشاآت من غير الشارع ترجع إلى الخبر بتأويل» فلا موقع له في هذا المقام ومن منع أنها ترجع إليه بتأويل وكأنه توهم أنّ مراد الشارح بقوله «وما في المروي الخ» أن الرجوع إلى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن الشارع، أو أنّ المرويات عن الشارع مستعملة في المعنى الخبري دون الإنشاآت الصادرة عن غيره، ومعلوم أن الشارح بريء من ذلك. وإنما خص المرويات بالذكر لدفع النقض بها على حد الرواية كما تبين. فإن أراد أن الشارح كالمصنف يمنع أن الإخبار عنها رواية فيرد عليهما أنه ينطبق عليها حد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعاً فهو وهم صرف فإنهما لم يمنعا ذلك حيث تحقق المذكور فإنهما لم يخصا الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل. وأما قوله «وقد يجاب الخ» ففيه نظر من وجهين: الأوّل أنه جعل نحو أمر الشارع خبر

واجبة والزنا حرام وعلى هذا القياس **(وأشهد إنشاء تضمن الأخبار)** بالمشهود به **(لا محض إخبار أو إنشاء على المختار)** هو ناظر إلى اللفظ لوجود مضمونه في الخارج به وإلى متعلقه، والثاني إلى المتعلق فقط، والثالث إلى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد، ولا منافاة بين كون أشهد إنشاء وكون معنى الشهادة إخباراً لأنه صيغة مؤدية لذلك

ونحو أمر غيره إنشاء وهذا مما لا وجه له وهو مبني على توهمه السابق. والثاني أنه فرق بينهما بأنّ الأوّل دل على طلب نفسي قائم بالباري فله خارج يطابقه، والثاني دل على طلب قائم بنفس المخلوق لا في الخارج فلم يكن خبراً، وفساد هذا لا يخفى لأنه إن أراد بالخارج ما يرادف الأعيان فالطلب الذي دل عليه أمر الشارع ليس في الأعيان قطعاً، وإن أراد به الواقع ونفس الأمر فكل من الطلب في أمر الشارع وفي أمر غيره متحقق في الواقع ونفس الأمر وقيام الطلب في أمر غيره بنفسه لا ينافي كونه خارجياً كما هو ظاهر إذ ليس المراد بالخارجي في هذا المقام إلا ماله تحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق في محله وقد تعرّضنا له فيما سبق في أوائل هذا الكتاب أعني كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس، ومع ذلك هو خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لأنه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما تقرّر فتدبر.

قوله: **(هو ناظر إلى اللفظ لوجود مضمونه)** أي مضمون اللفظ وهو الإخبار الخاص وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي «وكون معنى الشهادة أخباراً» وقوله «وإلى متعلقه» أي متعلق اللفظ كقوله «بأنّ لفلان على فلان كذا». ووجه النظر إلى ذلك أن معنى اللفظ إنشائي لأنه الإخبار المخصوص الذي لا يوجد إلا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لأنه معنى يتحقق قبل اللفظ تقصد حكايته باللفظ فلذا كان «أشهد» إنشاء تضمن الإخبار، وقوله «مؤدية لذلك المعنى» أي الذيْ هو الإخبار المخصوص وهو المعبر عنه فيما تقدم بالمضمون، وقوله «بمتعلقه» أي متعلق ذلك المعنى الذي هو الإخبار المخصوص وذلك المتعلق هو المخبر به قوله: **(ولا منافاة بين كون أشهد إنشاء الخ)** قال شيخنا العلامة: هذا التوجيه مبني على أنّ الشهادة هو لفظ «أشهد» فيتنافى الحكم عليه بأنه إنشاء وتعريفه بما مرّ من أنه إخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الإنشاء والإخبار فيه وتقرير الدفع أنه مؤدٍ أي موجد في الخارج لمعناه وهو الإخبار مع متعلقه أو ملتبساً بمتعلقه وهو المشهود به الخ. وأقول: ما زعمه من بناء التوجيه على ما ذكر فيه بعد لبعد كون الشهادة لفظ «أشهد مع تعريفها آنفاً بالإخبار، ولا ضرورة إلى بنائه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال أن لفظ «أشهد» إنشاء مع أنه صيغة شهادة والشهادة إخبار فيكون معناه الإخبار، وكونه إنشاء ينافي كون معناه الإخبار لأن الإنشاء والإخبار متنافيان وتقرير الدفع ما ذكره شيخنا فتأمل. ثم اعلم أن من الواضح للمتأمل أن قول القائل «أشهد بكذا» معناه ثلاثة أمور: الإخبار وتعلق ذلك الإخبار بمعنى مدخول الباء، ومعنى مدخول الباء، وأن الأوّل

المعنى بمتعلقه **(وصيغ العقود كبعت)** واشتريت وزوّجت وتزوجت **(إنشاء)** لوجود مضمونها في الخارج بها **(خلافاً لأبي حنيفة)** في قوله إنها إخبار على أصلها بأن يقدر وجود مضمونها في الخارج قبل التلفظ بها **(قال القاضي أبو بكر الباقلاني يثبت الجرح والتعديل بواحد)** في الرواية والشهادة نظراً إلى أن ذلك خبر **(وقيل في الرواية فقط)** أي بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فإن الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة **(وقيل لا فيهما)** نظراً إلى أن ذلك شهادة فلا بدّ فيها من العدد **(وقال القاضي)** أيضاً **(يكفي الإطلاق فيهما)** أي في الجرح والتعديل فلا يحتاج إلى ذكر سببهما في الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به **(وقيل يذكر سببهما)** ولا يكفي إطلاقهما لاحتمال أن يجرح بما ليس بجارح وأن يبادر إلى التعديل عملاً بالظاهر **(وقيل)** يذكر **(سبب التعديل فقط)** أي دون سبب الجرح لأن مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر **(وعكس الشافعي)** رضي الله عنه فقال يذكر سبب الجرح للاختلاف فيه دون سبب التعديل **(وهو)**

وحده معنى أشهد وحده، وأن الأول مقيداً بالثاني يعني أشهد باعتبار تعلقه بما بعده، وأن الثالث معنى مدخول الباء، وأن مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الألفاظ. والظاهر أن الإخبار الذي هو معنى الشهادة هو مجموع الأمرين الأولين، وأما الثالث فخارج عنه على حدّ أن العمى عدم البصر حيث كان العمى هو العدم مع الإضافة إلى البصر والبصر خارج عنه، فقول الشارح «وكون معنى الشهادة إخباراً» أي عن خاص وذلك الإخبار عن خاص هو الإخبار باعتبار تعلقه بمعنى مدخول الباء، وقوله «مؤدّية لذلك المعنى» أي الإخبار المقيد بذلك التعلق. وقوله «بمتعلقه» أي وهو مدخول الباء الخارج عن ذلك الإخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة. وإذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله «وإنّ الإخبار المخصوص ليس معنى أشهد» بل هو معناه باعتبار تعلقه بما بعده» فإن أراد ليس معناه وحده لم يكن وارداً ومنع قوله «وإنما الإخبار المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى «أشهد» باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله «فقد تبين أنّ الشهادة الخ» بل هي الإخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كأشهد باعتبار تعلقه بما بعده وقوله «وذلك غير لفظ أشهد» مبنيّ على ما بنى عليه توجيه الشارح، وقد علم منعه وأنّ الشارح لم يجعلها لفظ «أشهد» حتى يتوجه عليه ذلك فتأمل.

قوله: **(يثبت الجرح)** قال شيخنا الشهاب: أي الجرحة. قال: وقوله «والتعديل» الأولى العدالة اهـ. وأقول: يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلهما مصدري المجهول فمعناهما كونه مجروحاً وكونه معدّلاً وبجعلهما على حذف المضاف أي فائدة الجرح والتعديل. قوله: **(وعكس الشافعي)** أقول: هذا المنقول عن الشافعي رضي الله عنه مما أشكل عليّ لأن حاصله اشتراط التفصيل في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع أنه يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لأنّ من يجعل شيئاً جارحاً يجعل انتفاءه شرطاً في العدالة، ومن لا يجعله

أي عكس الشافعي **(المختار في الشهادة وأما الرواية فيكفي الإطلاق فيها)** للجرح كالتعديل **(إذا عرف مذهب الجارح)** من أنه لا يجرح إلا بقادح ولا يكتفي بمثل ذلك في الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له **(وقول الإمامين)** أي إمام الحرمين والإمام الرازي **(يكفي إطلاقهما)** أي الجرح والتعديل **(للعالم)** بسببهما أي منه ولا يكفي من غيره **(هو رأي**

جارحاً لا يجعل انتفاءة شرطاً فيها، فمن لم ينتف عنه ذلك الشيء غير عدل عند من يجعله جارحاً وعدل عند من لا يجعله جارحاً فكان الاختلاف في سبب الجرح مقتضياً للاختلاف في سبب العدالة. وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو أنه لو اكتفى بالإطلاق في الجرح لأدّى إلى تقليد المجتهد وهو باطل لما سيأتي في محله. بيان الملازمة أنّ الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد إذا اكتفى بقول الجارح أنه مجروح ولم يعرف ما هو سبب الجرح عند الجارح مع جواز أن يكون ما هو عند الجارح سبباً ليس سبباً عند المجتهد لزم تقليد الجارح في ذلك، وهذا بخلاف أسباب التعديل فإنها لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفى فيه بالإطلاق فليتأمل.

قوله: **(وقول الإمامين يكفي إطلاقهما للعالم هو رأي القاضي إذ لا تعديل وجرح إلا من العالم)** قال الكوراني: ذهب إمام الحرمين والرازي إلى أنّ الإطلاق في الجرح والتعديل كاف إن كان المطلق عالماً بأسباب العدالة والجرح. ورده المصنف بأنهما لم يزيدا على قول القاضي إذ لا جرح ولا تعديل إلا من العالم. والحق أنّ قولهما أخص من قول القاضي. قال في البرهان: والذي أراه أنّ العدل إن كان إماماً موصوفاً في الصناعة لا يليق به الإطلاق إلا عند الثقة الظاهرة، فمطلق ذلك منه كافٍ فإنا نعلم أنّ إطلاقه عن بحث واستفراغ وسع في النظر، وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وإن كان عدلاً رضي إذا لم يحط بعلل الروايات فلا بد من البوح بالأسباب، وأين هذا من قول القاضي الإطلاق من العدل كافٍ مع أن نقل الإمام في البرهان عن القاضي إنما هو في الجرح وحده اهـ. وأقول: لا يخفى عليك ما فيه. أما أوّلاً فغرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولي القاضي والإمامين مع نقله قولهما على الوجه الذي نقله المصنف، ولا خفاء في توجه الاعتراض حينئذ. وأما ثانياً فاحتجاجه على أنّ قولهما أخص بعبارة البرهان غير سديد إذ بتقدير دلالتها على ذلك إنما تفيد أخصية قول إمام الحرمين لا قول الإمام الرازي أيضاً كما لا يخفى، والقياس في الأقوال غير صحيح كما هو معلوم. وأما ثالثاً فالظاهر أنّ الأئمة فهموا بقرائن أنّ إمام الحرمين أراد بهذه العبارة ما ذكر عنه ولهذا جزموا بنسبة ذلك إليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك، وحينئذ يتوجه اعتراضه على الجمع بين القولين، ويمكن أن يكون من تلك القرائن على إرادة الإمام ما ذكر الاقتصار في مقابلة ما ذكره أوّلاً من قوله «إلا عند الثقة الظاهرة الخ» على قوله «وأما من لم يكن من أهل هذا الشأن وإن كان عدلاً رضي إذا لم يحط بعلل الروايات فلا بد عن البوح بالأسباب» فإنه ظاهر في أنّ سبب وجوب

القاضي) المتقدم إذ لا تعديل **(ولا)** جرح إلا من **(العالم)** بسببهما فلا يقال إنه غيره وإن ذكر معه ابن الحاجب وغيره **(والجرح مقدم)** عند التعارض على التعديل **(إن كان عدد الجارح أكثر من)** عدد **(المعدل إجماعاً وكذا إن تساويا)** أي عدد الجارح وعدد المعدل **(أو كان الجارح أقل)** عدداً من المعدل لإطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل **(وقال ابن شعبان)** من المالكية **(بطلب الترجيح)** في القسمين كما هو حاصل في الأول بكثرة عدد الجارح وعلى وزانه قال بعضهم إن التعديل في الثالث مقدم **(ومن التعديل)** لشخص **(حكم مشترط العدالة)** في الشاهد **(بالشهادة)** من ذلك الشخص إذ لو لم يكن عدلاً عنده لما حكم بشهادته **(وكذا عمل العالم)** المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديل له **(في الأصح)** وإلا لما عمل بروايته وقيل ليس تعديلاً له والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطاً **(ورواية من لا يروي إلا للعدل)** أي عنه بأن صرح بذلك أو عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل، وقيل لا لجواز أن يترك عادته **(وليس من الجرح)** لشخص **(ترك العمل بمرويه و)** ترك **(الحكم بمشهوده)** لجواز أن يكون الترك العارض ولا الحد **(له)** في شهادة الزنا بأن لم يكمل نصابها لأنه لانتفاء النصاب **(و)** لا في **(نحو شرب النبيذ)** من المسائل الاجتهادية المختلف فيها كنكاح المتعة لجواز أن يعتقد إباحة ذلك **(ولا التدليس)** فيمن روي

البوح بمجرّد عدم الإحاطة أي العلم بعلل الروايات، أو فهموا أنه لا جرح ولا تعديل عند القاضي إلا من العالم على الوجه الذي فصله إمام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمله.

قوله: **(وكذا عمل العالم في الأصح)** قال السيوطي: وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في كتب الحديث خلافه أنه ليس تعديلاً للراوي ولا تصحيحاً للمروي وبه جزم النووي في التقريب تبعاً لابن الصلاح اهـ. قوله: **(والعمل بروايته يجوز أن يكون احتياطاً)** قضيته أنه لو كان الاحتياط في ترك العمل كما لو دل المروي على جواز أخذ مال إنسان كان عمل العالم به تعديلاً قطعاً وليس بعيداً. قوله: **(وقيل لا لجواز أن يترك عادته)** قال السيوطي: وعليه أهل الحديث اهـ. وقضية التعليل أنه لو صدر منه ما يدل على أنه لم يترك عادته كان تعديلاً اتفاقاً وهو وجيه.

قوله: **(كنكاح المتعة)** قال شيخنا الشهاب: كأنه بالنظر إلى فرض ذلك في العصر الأوّل وإلا فالإجماع الآن منعقد على التحريم اهـ. قوله: **(لجواز أن يعتقد إباحة ذلك)** قال شيخنا الشهاب: قضيته أنه لو شرب من النبيذ قدراً لا يسكر وهو يعتقد التحريم وحد زالت عدالته وفيه نظر، فقد مرّ أن شرب مثل ذلك صغيرة اهـ. وأقول: قد حقق الكمال وغيره فيما مرّ أنه بشرب ما ذكر يحد وترك شهادته ونقله عن كلام الشيخين قال: وهو يتضمن أنّ قبول الشهادة المقتضي لعدّ ما ذكر صغيرة مقيد بكون الشارب معتقداً للحل، وأنّ معتقد التحريم كالشافعي مردود الشهادة على المذهب وذلك يقتضي أنه في حقه كبيرة، وعليه فإطلاق الشارح أنه صغيرة منتقد اهـ. ويجاب عن الشارح بأنّ كلامه هنا يرشد إلى تقييد ما هناك فلا اعتراض على الشارح

عنه (بتسمية غير مشهورة) له حتى لا يعرف إذ لا خلل في ذلك (قال ابن السمعاني إلا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه) فإن صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه. وأجيب بمنع ذلك فترك الاستثناء أظهر منه (ولا) التدليس (بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا) أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي) في قوله حدثنا أبو عبد الله

هناك لأنّ ذاك الإطلاق مقيد بما أفهمه كلامه هنا ولا هنا لصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين، فاندفع نظر شيخنا لأنه استند فيه إلى ظاهر كلام الشارح هناك وقد تبين أنه غير مراد على أنه يحتمل حمل ما هنا على التكرّر بشرطه. واعلم أنه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من أن شرب ما لا يسكر صغيرة في حق معتقد الحل إذ لا حرمة في حق معتقد الحل مطلقاً، وجوابه يعلم من كلام الكمال هناك وحاصله أنه صغيرة حكماً لا حقيقة فراجعه. قوله: (ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب: هو معطوف على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ. وفيه نظر، إذ المراد بالجرح فيما مرّ المصدر. وإنما يصدق على التدليس المذكور إذا كان بمعنى المجروح به فلعله استعمله في حقيقته ومجاز معاً اهـ. وأقول: أما أوّلاً فكلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى يقال «وإنما يصدق الخ» لأنه سلب أحدهما عن الآخر إذ تقديره ليس التدليس من الجرح والسلب لا يقتضي الصدق فإنه يصح «ليس زيد حماراً» مع استحالة الصدق قطعاً. وأما ثانياً فيجوز أن يكون قول المصنف «وليس من الجرح كذا» محمولاً على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب يمكن أن يصدق على نفس التدليس. وأما ثالثاً فيجوز أن يكون الجرح مصدر المجهول وكذا الترك والتدليس وحينئذ يصدق على كل منهما اصطلاحاً لأنه في الاصطلاح عبارة عن ذلك وأمثاله فليتأمل. واعلم أن الكلام في أن التدليس المذكور لا يوجب الجرح، وأما قبول الخبر المدلس ففيه تفصيل في محله. قوله: (بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما هو ظاهر ما ذكره بقوله «ولا بإعطاء شخص اسم آخر الخ». وأما قوله «ولا بإيهام اللقي والرحلة» فهو من تدليس الإسناد وسنذكر آخراً تدليس المتون وأقسام التدليس مبسوطة في محلها من علوم الحديث.

قوله: (ولا بإعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي يعني الحاكم) قال الكوراني في شرح هذا الكلام ما نصه: وكذلك التدليس بإعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما إذا قلت «حدثنا أبو عبد الله» وأردت الذهبي كما يقول البيهقي «حدثنا أبو عبد الله الحافظ» يريد به الحاكم لأن هذا في الحقيقة استعارة كقولك «رأيت اليوم حاتماً» وأردت به جواد الفرط شهرة حاتم بالجود. ثم عبارة المصنف غير سديدة لأن التشبيه إنما هو لشيخه بالحاكم الذي هو شيخ البيهقي لا لنفسه بالبيهقي إذ لا فائدة في ذلك. وقوله «تشبيهاً بالبيهقي» يعني الحاكم صريح في ذلك اهـ. وأقول: الحصر في قوله «لأنّ التشبيه إنما هو لشيخه الخ» ممنوع بل يجوز أن يشبه نفسه في الرواية عن الذهبي بالبيهقي

الحافظ **(يعني)** به **(الحاكم)** لظهور المقصود **(ولا)** التدليس **(بإيهام اللقي والرحلة)** الأول كقول من عاصر الزهري مثلاً ولم يلقه. قال الزهري: موهماً أي موقعاً في الوهم أي الذهن أنه سمعه. والثاني نحو أن يقال حدثنا من وراء النهر موهماً جيحون والمراد نهر مصر كأن يكون بالجيزة لأن ذلك من المعاريض لا كذب فيها **(أما مدلس المتون)** وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان **(فمجروح)** لإيقاعه غيره في الكذب على رسول الله ﷺ **(مسألة الصحابي)** أي الشخص الذي يسمى صحابياً أي صاحب النبي ﷺ **(من اجتمع)**

في الرواية عن الحاكم على وجه يستتبع تشبيه الذهبي بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبي بأبي عبد الله فاندفع قوله «لا لنفسه بالبيهقي» إذ لا فائدة في ذلك، وحينئذ يندفع قوله «عبارة المصنف غير سديدة». مسألة.

قوله: **(أي الشخص الذي يسمى صحابياً)** فيه أمران: الأوّل أنه فسر بذلك ليظهر تناوله للأنثى إذ يسبق إلى الفهم من لفظ الصحابي اختصاصه بالذكر خصوصاً وقد جرت عادتهم بالتعبير عن الأنثى بالصحابية بتاء التأنيث فأشار بهذا التفسير إلى أنه ليس المراد المعنى الوصفي النسبي كما هو أصله بل المعنى الاسمي العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكر والأنثى. الثاني قال شيخنا العلامة: فيه أن التعريف حينئذ للأشخاص الجزئيات العينية وإنما تعرف الماهية أي الحقيقة الكلية انتهى. وقال شيخنا الشهاب: إن التعريف إن كان لمفهوم الشخص المذكور فيمنع صدقه على كل أفراد الصحابة وإن كان لما صدقاته فليس من شأن التعريف إذ هو لبيان الحقيقة والماهية انتهى. وأقول: كلاهما في غاية السقوط بل غلط محض قطعاً. أما الأوّل فلأن قوله «إن التعريف حينئذ للجزئيات المعينة» ممنوع منعاً لا شبهه فيه لعاقل فضلاً عن فاضل إذ الشخص الذي يسمى صحابياً كلي قطعاً لصدقه على كثيرين إذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم الشخص المذكور كما هو في غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص أنه جزئي معين وهو توهم عجيب، فإن الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على أن قوله «وإنما تعرف الماهية الخ» يرده أنهم صرّحوا بأن الماهية التي يتميز أجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الأجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك في الجزئي بأن تبين أجزاؤه المتميزة في الوجود ويسمى بيانها حدّاً أو رسماً لمشابهة الحدّ أو الرسم بذلك المعنى وإن لم يكن حدّاً حقيقياً لاختصاصه بالكليات بالاتفاق، وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئي المعين بهذا المعنى كان ممكناً وحينئذ لا يبقى لهذا الاعتراض أثر ولا مجرّد الخيال.

وأما الثاني فلأنا نقول في جوابه: نختار الشق الأوّل وهو أن التعريف لمفهوم الشخص المذكور قولك فيمنع صدقه على كل أفراد الصحابة. قلنا: هذا منك لا ينبغي أن يكون إلا سهواً فإن إرادة المفهوم ثابتة في كل تعريف مع الاتفاق على صدقه على الأفراد، وكان الشيخ توهم أن

حال كونه (مؤمناً بمحمد ﷺ) ذكراً كان أو أنثى فخرج من اجتمع به كافراً فلبس بصاحب له لعداوته. وفصل بين الفعل ومتعلقة بالحال لتلي صاحبها وهو ضمير اجتمع، وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي ﷺ ليشمل الأعمى من أول الصحبة كابن أم مكتوم (وإن لم يرو) عنه شيئاً (ولم يطل) بضم الياء أي اجتماعه به(بخلاف التابعي مع الصحابي)

المفهوم لا يصدق على الأفراد فإرادته مانعة من الصدق، وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساده إلى بيان وليت شعري إذا لم يصدق المفهوم على الأفراد فما الذي يصدق عنده عليها، وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على الأفراد؟ وكأنه تخيل أن معنى الصدق الاتحاد خارجاً وذهناً أو ذهناً وليس كذلك بل هو الاتحاد خارجاً فقط. أو نختار الشق الثاني وهو أنه لما صدقاته قوله «فليس من شأن التعريف الخ» قلنا: إن أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف في الجزئي فمسلم ولا يضر لأنه على فرض إرادة تعريف الجزئي يكون المراد ما يشبه التعريف على ما بيناه، وإن أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل المشابهة فقد سمعت أنهم صرحوا بجواز ذلك.

قوله: (من اجتمع) أقول فيه أمور: الأول أنه يشمل غير المميز وكذا من اجتمع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم أنه هو عليه الصلاة والسلام: ومن اجتمع به بحيث لم يشعر واحد منهما بالآخر أو لم ير واحد منهما الآخر، ومن اجتمع به من وراء ستر رقيق كثوب وعلم به وخاطبه أولاً، ومن لقيه ماراً مع مروره أيضاً إلى غير جهته من غير مكث عند الوصول إليه وعلم به وخاطبه أولاً، ولو رآه من كوة في جدار بينهما فهل يعد اجتماعاً فيه نظر. نعم إن خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغي أنه اجتماع أو في حكمه فليراجع ذلك. ويخرج من رآه عليه الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بأنه صحابي وقد تردد فيه في منع الموانع وذكر ما حاصله أنه إن لم يثبت أنه صحابي فلا إشكال، وإن ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد. الثاني أنه يشمل من اجتمع به مؤمناً من الجن. والثالث أنه قد يشمل من اجتمع به قبل النبوة. فإن قلت: لا يشمله لخروجه بقوله «مؤمناً» وهذا غير مؤمن. قلت: هذا ممنوع. أما أولاً فقوله» بمحمد ﷺ» يجوز أن يتعلق بقوله «اجتمع» فقط لا بقوله «مؤمناً» أيضاً. وأما ثانياً فالنصراني المتمسك بدين عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما في التوراة الذي منه أنه عليه السلام نبي آخر الزمان يلتزم أنه مؤمن بمحمد ﷺ. والرابع أنه يشمل الأنبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره: المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الأنبياء الذين اجتمعوا به ليلة الإسراء، والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى. لكن قد يرد الخضر عليه الصلاة والسلام فإن الظاهر أنه اجتمع به في الأرض واجتماعه به عادي لأنه في الأرض على الوجه المعتاد. فليراجع شرح التقريب وغيره للسيوطي ويحرر كل ذلك فليتأمل. قوله: (لتلي الحال صاحبها) إن قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها ليلي متعلق الفعل

وهو صاحبه فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به نظراً للعرف في الصحبة وإن قيل يكفي كالأول. والفرق أن الاجتماع بالمصطفى ﷺ يؤثر من النور القلبي إضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابي وغيره من الأخيار فالأعرابي الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى مؤمناً ينطق بالحكمة ببركة طلعته ﷺ (وقيل يشترطان) أي المذكوران من الرواية وإطالة الاجتماع في صدق اسم الصحابي نظراً في الإطالة إلى العرف، وفي الرواية إلى أنها المقصود الأعظم من صحبة النبي ﷺ لتبليغ الأحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعني قال بعضهم تشترط الإطالة وهذا مشهور، وبعضهم يشترط الروية أولوا الحديث كما حكاه بعض المتأخرين (وقيل) يشترط في صدق اسم الصحابي (الغزو) مع النبي ﷺ (أو سنة) أي مضيها على الاجتماع به لأن لصحبة

الفعل قلنا: بل أولى لأن الحال من تتمة الفاعل إذ هي وصف له في المعنى والفاعل من متعلقات الفعل لأنه معموله أيضاً، وتعلقه به فوق تعلق المعمول الآخر به لأنه من قبيل المفهوم به، وتعلق الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الأهم تقديمه على المتعلق الآخر. وعلى قياس ذلك لو كان صاحب الحال مفعولاً به لكان الأولى أنه يليه حاله قبل مجيء الظرف أو الجار والمجرور لأن تعلق المفهوم به بالفعل المتعدي فوق تعلقه بما ذكر إذ يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل. وقوله «وهو ضمير اجتمع» دفع لتوهم أن صاحبها من اجتمع لأن مجيء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من الخبر، بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلاً أو مفعولاً.

قوله: **(فلا يكفي في صدق اسم التابعي على الشخص اجتماعه بالصحابي من غير إطالة للاجتماع به)** في التقريب للنووي: قيل هو من صحب صحابياً، وقيل هو من لقيه وهو الأظهر اهـ. وفي شرحه للسيوطي: واشترط ابن حبان أن يكون رآه في سن من يحفظ عنه فإن كان صغيراً لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة عده في أتباع التابعين. وإن رأى عمرو بن حريث لكونه كان صغيراً قال العراقي وما اختاره ابن حبان: له وجه كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو مميز اهـ. وقوله «كما اشترط في الصحابي رؤيته وهو مميز» سيأتي في كلام السيوطي الجزم بخلافه. ثم قال قال ابن الصلاح: مطلق التابعي مخصوص بالتابع بإحسان. قال العراقي: فإن أراد بالإحسان الإسلام فواضح إلا أن الاحسان أمر زايد عليه، وإن أراد الكمال في الإسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك في حد التابعي بل من صنف في الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اهـ. قوله: **(وقيل الغزو أو سنة)** إن قيل هذا يفيد الحصر في أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال «كالغزو والمشتمل على السفر» إلى أن قال «والسنة الخ» فجعلهما في حيز الكاف التمثيلية فاقتضى عدم الحصر. قلت: يمكن دفع المخالفة بأنه بقي بعد السنة التي عبر بها الشارح السنتان والأكثر فالكاف باعتبار ذلك، واعتبار المصنف السنة أعم من

النبي ﷺ شرفاً عظيماً فلا تنال إلا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من العذاب، والسنة المشتملة على الفصول الأربعة التي يختلف فيها المزاج. واعترض على التعريف بأنه يصدق على من مات مرتداً كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابياً بخلاف من مات بعد ردته مسلماً كعبد الله بن أبي سرح. ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف إذ لا يشترط فيه

أن ينضم إليها زيادة أولا، على أنه يمكن أن يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغير الغزو كافٍ كما يشعر بذلك ما علل به الشارح الغزو لدلالته على أن وجه اعتبار الغزو اشتماله على السفر. وأيضاً فيمكن أن يكون إدخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه، وعلى هذا فلا مخالفة أيضاً. وهل يكفي على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه نظر. قوله: **(أي مضيها على الاجتماع به)** لعله لم يرد بالاجتماع به مخالطته والحضور عنده في جميع السنة بل يكفي مضيها على اتباعه واعتقاده وإن كان بعيداً عنه فليتأمل.

قوله: **(ويجاب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف الخ)** اعترضه الكوراني فقال: والجواب بأنه كان يسمى قبل الردة ويكفي ذلك في صحة التعريف ليس بشيء لأنّ الكلام في صدق هذا الاسم عليهم الذين ورد الآيات والأحاديث بالثناء عليهم، وقد علمت أن الإيمان شرط فيه. وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله أولاً وآخراً فحيث لا اعتداد بإيمانه السابق وأعماله لا اعتداد بصحبته. فقول من قال «ومات مؤمناً» زيادة في التعريف كان جواباً ولا يلزم أن لا يسمى صحابياً حال حياته لأن تلك التسمية تزول بزوال الإيمان الذي هو شرط فيها اهـ. والكمال فقال فيه نظر إذ لا يخفى أن قصد الذين عرّفوا الصحابي إنما هو تمييز من يسمى صحابياً عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة إلى صحابي وتابعي لتثبت له خاصة الصحابي من كونه عدلاً بتعديل الله إلى آخر كلامه. وأقول: أما قول الكوراني «والجواب» إلى قوله «ليس بشيء» فهو ليس بشيء قوله «لأن الكلام في صدق هذا الاسم الخ» قلنا: هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلاً عن حجة فلا يعبأ بها، ومما يؤيد ما قاله المحقق أن الأصل في التعريف وشأنه أن يكون للحقيقة من حيث هي ولا يقصر على بعض الأنواع فلا يجوز إخراجه عن أصله بلا موجب صحيح. وأما قوله «وأما من ارتد» إلى قوله «أولاً وآخراً» فمما لا يغني من جوع لأنّ حبوط عمله أولاً وآخراً لا يدل على انتفاء تسميته قبل الردة كما لا يخفى. وأما قوله «فحيث لا اعتداد الخ» فهو من طراز ما قبله لأن عدم الاعتداد بصحبته لا يدل على انتفائها من أصلها وليس الكلام إلا في ذلك. وأما قوله «ولا يلزم أن لا يسمى صحابياً حال حياته لأن تلك التسمية تزول بزوال الإيمان» ففساده ظاهر لأنه إن أراد أنها تزول بعد زوال الإيمان مع أنها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعي المحقق، وإن أراد أنه إذا زال الإيمان تبين أنها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعاً للقطع بتحققها قبل زواله فكيف يتبين

الاحتراز عن المنافي العارض ولذلك لم يحترزوا في تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده. ومن زاد من متأخري المحدّثين كالعراقي في التعريف «ومات مؤمناً» للاحتراز عمن ذكر أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد. وإن كان ما أراده ليس من شأن التعريف **(ولو ادّعى المعاصر)** للنبي ﷺ **(العدل الصحبة)** له **(قبل وفاقاً للقاضي)** أبي بكر الباقلاني لأن عدالته تمنعه من الكذب في ذلك، وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها

بزواله أنها لم تكن؟ غاية الأمر أنه يتبين بزواله عدم الاعتداد بها وليس الكلام في ذلك. وأما قول الكمال «إذ لا يخفى» الخ فجوابه منع أن قصدهم ذلك وثبوت خاصية الصحابي المذكور لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج في تعميمها المحتاج إليه إلى تعميمه فإن من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالته حينئذ استمرت صحبته أو زالت، ومن روى بعد زوالها لا تقبل روايته مطلقاً، ولو سلمنا أن قصدهم ذلك فلا نسلم أن لمصنف وافقهم في هذا القصد.

قوله: **(أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لا مطلقاً وإلا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابياً حال حياته ولا يقول بذلك أحد)** اعترضه الكمال فقال: إرادة ذلك هي اللائق بتقسيم الرواة كما مرّ فلا بدّ من زيادة قيد الموت على الإسلام. وقوله «وإلا لزمه الخ» يقال عليه يكفي في نفي لزوم ما ذكره إرادة تعريف من يسمى صحابياً بعد موته وإن لم تنقرض الصحابة، وأنت إذا حققت ما سيأتي في العقائد من قوله «السعيد من كتبه الله في الأول سعيداً والشقي عكسه» علمت أن ثبوت اسم الصحابي في الحياة على ما هو مقصود التعريف من إثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الإسلام إلى آخر ما أطال به. وأقول: أما قوله «إرادة ذلك هي اللائق الخ» فقد علمت اندفاعه آنفاً. وأما قوله «يقال عليه الخ» فجوابه أن إرادة تعريف من يسمى صحابياً بعد موته داخل في قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراض الصحابة لأنه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الإسلام. والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابياً بعد انقراضه بدليل قوله «وإلا لزمه أن لا يسمى صحابياً حال حياته» ولو سلم أنه غير داخل فهو في معناه بدليل دليله المذكور. وأما قوله «وأنت إذا حققت الخ» فهو خلاف التحقيق لأن التسمية بالألفاظ مبناها الظاهر دون الواقع. وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله «فينظر لك أن الحق الخ». قوله: **(ولو ادّعى المعاصر)** الظاهر أن المراد به من ثبتت له المعاصرة في الجملة فيعمّ من ادّعى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام، ومعلوم أن الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرق أو المغرب مثلاً ولم يمض بعد النبوّة من يتأتى فيه الوصول إليه والاجتماع به مثلاً. قوله: **(الصحبة له)** احتراز عما لو ادّعاها لغيره فإنه رواية أو شهادة فله حكمها. فإذا قال إنّ زيداً اجتمع بالنبي ﷺ فقد روى اجتماع زيد به ﷺ فتقبل روايته بشرطها كما لو روى أوصاف النبي ﷺ أو غيرها. قوله: **(لأن عدالته تمنعه من الكذب)** أي لتضمنها

متهم كما لو قال أنا عدل (**والأكثر**) من العلماء السلف والخلف (**على عدالة الصحابة**) فلا يبحث عنها في رواية ولا شهادة لأنهم خير الأمة قال ﷺ «خير الأمة قرني»[1] رواه الشيخان ومن طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه (**وقيل**) هم (**كغيرهم**) فيبحث عن العدالة فيهم في الرواية والشهادة إلا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين رضي الله عنهما (**وقيل**) هم عدول (**إلى**) حين (**قتل عثمان**) رضي الله عنه

التقوى التي تنهى عن المعاصي وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافي مطلق الكذب لأنه صغيرة. قوله: (**كما لو قال أنا عدل**) أقول: قد يفرق بأنه هنا محكوم بالوصف المقتضي لقبول قوله «وهو العدالة» بخلافه هناك فإنه يدّعي الوصف المقتضي للقبول. قوله: (**والأكثر على عدالة الصحابة**) قال المازري في شرح البرهان: لسنا نعني بقولنا الصحابة عدول كل من رآه ﷺ يوماً مّا أو زاره لماماً أو اجتمع به لغرض وانصرف، وإنما نعني به الذين لازموه وعزروه ونصروه انتهى. قال العلائي: وهذا قول غريب يخرج كثيراً من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبي العاصي وغيرهم ممن وفد عليه ﷺ ولم يقم عنده إلا قليلاً وانصرف، وكذلك من لم يعرف إلا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار إقامته من أعراب القبائل، والقول بالتعميم هو الذي صرّح به الجمهور وهو المعتبر اهـ.

قوله: (**قال ﷺ خير أمتي قرني**) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول وإرادته قوله في الخبر الآخر «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[2] فإن أثبت الحكم بالخيرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعني أن تكون بحيث لا يبحث عنها في شهادة ولا رواية فيلزم إثباتها كذلك لغير الصحابة من أهل قرنه ولأهل القرنين الآخرين وليس كذلك، وإلا فلا يثبت المطلوب فليتأمل. اللهم إلا أن يجاب بأن الخيرية تقتضي ذلك إلا ما خرج لدليل وقد دلّ الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور لمن عدا الصحابة وأنه لا بدّ من البحث ولم يدلّ على ذلك بالنسبة للصحابة فأخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتأمل. قوله: (**ومن طرأ الخ**) نبه به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طروّ ذلك لهم أو أنهم لا يؤاخذون بما طرأ لرفيع قدرهم وعظيم مرتبتهم. قوله: (**فيبحث عن العدالة فيهم إلى قوله إلا أن يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها**) تفريع هذا على قوله «هم كغيرهم» يقتضي أن غيرهم لو كان مقطوع العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالته في رواية ولا شهادة ويوافق ذلك كلام الفقهاء. قال في المنهاج: وإذا شهد شهود فعرف عدالة أو فسقاً عمل بعلمه وإلا وجب الاستزكاء انتهى فتأمله. قوله: (**كالشيخين**) يتعين أنه تمثيل لقوله «أو مقطوعها» كما هو ظاهر.

(١و٢) رواه البخاري في كتاب فضائل أصحاب النبي باب ١. مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٢١٠ ــ ٢١٢ــ الترمذي في كتاب الفتن باب ٤٥ ابن ماجه في كتاب الأحكام باب ٢٧. أحمد في مسنده (١/ ٣٧٨، ٤١٧).

ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ وفيهم الممسك عن خوضها **(وقيل)** هو عدول **(إلا من قاتل علياً)** رضي الله عنه فهم فساق لخروجهم على الإمام الحق وردّ بأنهم مجتهدون في قتالهم له فلا يأثمون وإن أخطؤوا بل يؤجرون كما سيأتي في العقائد. **(مسألة: المرسل قول غير الصحابي)** تابعياً كان أو من بعده **(قال)** النبي (ﷺ) كذا

قوله: **(لوقوع الفتن بينهم من حينئذ)** أي وهي مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الآتي. قوله: «وردّ بأنهم مجتهدون». قوله: **(وفيهم الممسك من خوضها)** فيه إشارة إلا أنه لم يختل بما ذكر عدالة الجميع، وعلى هذا فمن علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته، وينبغي أن يلحق بالممسك على هذا القول من خاض فيها وعلم أن خوضه على وجه سائغ لم يفارق فيه الحق كعلي رضي الله عنه. قوله: **(وردّ بأنهم مجتهدون)** لا يخفى أن الجميع لم يصلوا حدّ الاجتهاد لأن الصحابة تنقسم إلى مجتهدين وعوام، وحينئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهداً أو قلد مجتهداً فذاك، وإن لم يكن مجتهداً ولا قلد مجتهداً فهو فاسق. وقد يشترط في الحكم بفسقه أن لا يكون جاهلاً جهلاً يعذر فيه.

(مسألة) قوله: **(المرسل قول غير الصحابي الخ)** قال شيخنا الشهاب: اعلم أنه قد مرّ أن الرواية عن المجهول مردودة إجماعاً، فمرسل التابعي لا إشكال فيه أي إذا علم أن الواسطة صحابي، فإن لم يعلم أو كان الإرسال من غيره فما الفرق بين هذا البحث وما مرّ في المجهول؟ اهـ. وأقول: أما قوله «لا إشكال فيه» أي إذا علم أن الواسطة صحابي فيقال عليه بل فيه إشكال مع قول الشارح الآتي «وإن كان صحابياً» لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح. وأما قوله «فما الفرق الخ» فاعلم أن في تقريب النووي وشرحه للسيوطي ما نصه: وإذا قال الراوي في الإسناد فلان عن رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسلاً وقال غيره مرسل. قال العراقي: وكل من القولين خلاف ما عليه الأكثرون فإنهم ذهبوا إلى أنه متصل في سنده مجهول انتهى. فعلى كل من قول الحاكم وقول الأكثرين يختلف ما هنا وما هناك في الاسم كما أنهما مختلفان في الحقيقة لأنّ ما هنا مع الإسقاط وما هناك مع الذكر على وجه الإبهام. ويمكن الفرق بينهما في الحكم حيث ادّعى المصنف هناك الإجماع على الردّ وحكي هنا خلافاً بما يؤخذ من دليل المحتجين بالمرسل، بأن اسقاط الواسطة يناسب أن يكون لعدالته لأن المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة إلا وهو عدل عنده لئلا يكون تلبيساً فليتأمل. فجرى هنا قول بالقبول ولا كذلك الذكر مع الإبهام. وأيضاً جزم العدل بالعزو إلى النبي ﷺ مع إسقاط الواسطة لا يناسب إلا عند عدالة الواسطة عنده خصوصاً مع ورود التغليظ في الكذب عليه الذي قد يوقع فيه التساهل في الواسطة ولا كذلك النسبة مع الإبهام، فلذا أجمعوا على ردّه على ما قاله المصنف

مسقطاً الواسطة بينه وبين النّبي ﷺ. هذا اصطلاح الأصوليين وأما في اصطلاح المحدّثين فهو قول التابعي. قال المصنف: فإن كان القول من تابع التابعين فمنقطع أو ممن بعدهم فمعضل أي بفتح الضاد وهو ما سقط منه راويان فأكثر. والمنقطع ما سقط منه راوٍ فأكثر

وإلا فقد سبق أن غيره حكى فيه خلافاً. قوله: **(وأما في اصطلاح المحدّثين فهو قول التابعي)** أي قال النبي ﷺ. قال النووي في التقريب قال الحاكم وغيره من المحدّثين: بل يختص المرسل بالتابعي عن النبي ﷺ انتهى. قال السيوطي: يرد على تخصيص المرسل بالتابعي من سمع من النبي ﷺ وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعي اتفاقاً وحديثه ليس بمرسل بل موصول لا خلاف في الاحتجاج به كالتنوخي رسلو هرقل وفي رواية قيصر، فقد أخرج حديثه الإمام أحمد وأبو يعلى في مسنديهما وساقاه مساق الأحاديث المسندة. ومن رأى النبي ﷺ وهو غير مميز كمحمد بن أبي بكر الصديق فإنه صحابي وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول، ولا يجيء فيه ما قيل في مراسيل الصحابة لأن أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابي الذي أدرك وسمع، فإن احتمال روايته عن التابعين بعيد جدّاً انتهى. ويجاب بأن المراد التابعي حقيقة وحكماً أو حكماً فقط، والأوّل ليس تابعياً حكماً بل هو صحابي حكماً، والثاني تابعي حكماً. وقياس ما قاله في الثاني أنّ من رأى النبي ﷺ وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليتأمل.

قوله: **(فإن كان القول من تابع التابعين فمنقطع)** أي فرد منه فإن المنقطع لا ينحصر في هذا كما سيأتي تعريفه بقوله «ما سقط منه راوٍ فأكثر». وفي التقريب للنووي: فإن سقط قبله واحد أي قبل التابعي ـ والصواب قبل الصحابي كما بينه السيوطي في شرحه ـ فهو منقطع، وإن كان أكثر فمعضل ومنقطع. ثم قال: الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البرّ وغيرهم من المحدّثين أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه أي سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره كما صرّح به السيوطي في شرحه، ولكن أكثر ما يستعمل في رواية من دون التابعي عن الصحابي اهـ. قوله: **(أو ممن بعدهم)** أي بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للإضافة وياءه لالتقاء الساكنين، ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لأنه في المعنى جمع. قوله: **(فمعضل أي بفتح الضاد)** قال ابن الصلاح: وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة أي لأنّ معضلاً بفتح العين لا يكون إلا من ثلاثي لازم عدي بالهمزة وهذا لازم معها قال: وبحثت فوجدت له قولهم أمر عضيل أي مستغلق شديد. وفعيل بمعنى فاعل يدلّ على الثلاثي. فعلى هذا يكون لنا عضل قاصراً وأعضل متعدياً كما قالوا ظلم الليل وأظلم. وقال غيره: هو من أعضله فلان أي أعياه فهو معضل أي معياً فكأنّ المحدث الذي حدث به أعضله وأعياه فلم ينتفع به من يرويه عنه. قوله: **(وهو ما سقط منه راويان فأكثر)** فيه أمور: الأوّل في التقريب وشرحه للسيوطي ما

....

نصه: وهو أي المعضل ما سقط من إسناده اثنان فأكثر بشرط التوالي، أما إذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين. قال العراقي: ولم أجد في كلامهم إطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعاً أيضاً، ويسمى مرسلاً عند الفقهاء وغيرهم كما تقدّم في نوع المرسل اهـ. والمتبادر من قول الشارح ما سقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالي. الأمر الثاني أنّ قوله «راويان فأكثر» صادق بما سقط منه راويان فقط وبما سقط منه أكثر من راويين لأن معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنتين. لا يقال صرّح العضد في مبحث العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنين فقط فلا يصح ما ذكرت لأنا نقول: ما صرّح به العضد مردود كما بينه المولى سعد الدين. الثالث لا تنافي بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف «أو ممن بعدهم فمعضل» لأن المراد منه أن هذا فرد من المعضل لا أنّ ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدّم نظيره في قوله «فإن كان القول من تابع التابعين فمنقطع». وبهذا يظهر أن أقلّ مراتب الساقط في المنقطع واحد وفي المعضل اثنان ولا حدّ للأكثر فيهما، فالمنقطع أعمّ مطلقاً من المعضل، فكل معضل منقطع ولا عكس. وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فإنه متناول لما لو كان الساقط الصحابي فقط، فإن خص بغير قول التابعي كما يفهمه قوله عن المصنف «فإن كان القول من تابع التابعين» وعبارة التقريب السابقة في المنقطع على القول الأوّل فيها كانا متباينين والمعضل مباين للمرسل المذكور أي الحديثي كما هو ظاهر من تعريفيهما. وأما المرسل الأصولي فهو أعمّ من المعضل ومرادف للمنقطع بالمعنى الأوّل له كما يصرّح بذلك قول شرح مسلم ما نصه: وأما المنقطع فهو ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه، فإن كان الساقط رجلين فأكثر سمي أيضاً معضلاً بفتح الضاد المعجمة، وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الأصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدّثين ما انقطع إسناده على أي وجه كان انقطاعه، فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى. وفي التقريب: الصحيح الذي ذهب إليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البرّ وغيرهم من المحدّثين أن المنقطع ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه. قال السيوطي في شرحه: سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى. وإذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية شيخنا العلامة في هذا المحلّ من الخلل المبني على ما تقدّم عن تصريح العضد، وقد تقدّم أنه مردود. وأما قوله «وإنّ هذا غير اصطلاح المحدّثين» فلم أدر من أين أخذه وأيّ سند له في ذلك فليتأمل. وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله «وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ» ما نصه: انظر ما بينه وبين قوله قبله «فإن كان القول من تابع التابعين الخ» من الاختلاف انتهى ليس في محله فتأمله. تنبيه: السابق إلى الفهم من قوله «فإن كان القول من تابع التابعين الخ» إن تخصيص تابع التابعين بالمنقطع لأنه أوّل مراتبه لأن الساقط حينئذ واحد وهذا لا يقتضي أن الفرض عدم إسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله وإلا كان الساقط اثنين لأن المراد إسقاط واحد أو

وعرفه العراقي بما سقط منه واحد غير الصحابي لينفرد عن المعضل والمرسل. **(واحتج به أبو حنيفة ومالك)** وأحمد في أشهر الروايتين عنه **(والآمدي مطلقاً)** قالوا: لأن العدل لا يسقط الواسطة بينه وبين النبي ﷺ إلا وهو عدل عنده وإلا كان ذلك تلبيساً قادحاً فيه **(وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل)** كسعيد بن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظنّ من ليس بعدل عدلاً فيسقطه بظنه **(ثم هو)** على الاحتجاج به **(أضعف من المسند)** أي الذي اتصل سنده فلم يسقط منه أحد **(خلافاً لقوم)** في قولهم إنه أقوى من المسند قالوا: لأن العدل لا يسقط إلا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكر فيحيل الأمر فيه على غيره، وأجيب بمنع ذلك **(والصحيح ردّه وعليه الأكثر منهم)** الإمام **(الشافعي)** رضي الله عنه **(والقاضي)** أبو بكر الباقلاني **(قال مسلم)** في صدر صحيحه **(وأهل العلم بالأخبار)** للجهل بعدالة الساقط وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح **(فإن كان)**

اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لإسقاط الصحابي أيضاً، لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أوّل مراتبه بالنظر للغالب من أنّ تابع التابعين يروي عن تابعي عن الصحابي. وعلى قياس هذا فتخصيص من بعد تابع التابعين بالمعضل لأنه أوّل مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من أن من بعد تابع التابعين يروي عن تابع التابعين عن التابعين عن الصحابي وإلا فقد يكون الساقط أكثر بأن تتكرّر الواسطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما. هذا وقد يتوقف في كون الغالب في الشقين ما ذكر فيشكل التخصيص.

قوله: **(واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ)** فيه أمران: الأوّل أن هذا صريح في أنّ كلاً من المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم لصدق المرسل بالمعنى الأصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أي كما علم مما تقدّم فيحتج بكل منهما عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما، ولا يحتج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه. والثاني أن محل الخلاف[1]. قوله: **(والآمدي مطلقاً)** قال الكمال: اللائق بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقاً واختاره الآمدي لا أن ينظم الآمدي مع الإمامين في سلك واحد كما لا يخفى. وأقول: في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المصنف. قوله: **(قال مسلم وأهل العلم بالإخبار)** قال الكمال: لم يقل مسلم ذلك إلا في أثناء سؤال أو رده في مقدّمة صحيحه على لسان خصمه غير أنه لما ردّ ما عداه من كلام الخصم وسكت عنه كان ذلك ظاهراً في أنه ارتضاه انتهى. وأقول: لا حاجة لدعوى أنه ارتضاه. إذ المصنف لم يحك عنه اختياره بل مجرّد حكايته إلا أن يريد أنه ارتضى صحة نقل ذلك. قوله: **(للجهل بعدالة الساقط)** أي لأنه يحتمل أن يكون غير صحابي

(١) كذا بخطه اهـ من هامش.

المرسل **(لا يروي إلا عن عدل)** كان عرف ذلك من عادته **(كابن المسيب)** وأبي سلمة بن عبد الرحمٰن يرويان عن أبي هريرة **(قبل)** مرسله لانتفاء المحذور **(وهو)** حينئذ **(مسند)** حكماً لأن إسقاط العدل كذكره **(وإن عضد مرسل كبار التابعين)** كقيس بن أبي حازم وأبي عثمان

وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون ضعيفاً وإن اتفق أن يكون المرسل لا يروي إلا عن ثقة بناء على أن التوثيق مع الإبهام غير كافٍ، ولأنه إذا كان المجهول المسمى لا يقبل فالمجهول عيناً وحالاً أولى. وقوله «وإن كان صحابياً لاحتمال أن يكون ممن طرأ له» قادح. قال شيخنا الشهاب: هذا يخالف ما مرّ من أنهم عدول لا يبحث عن حالهم انتهى. وأقول: هو إشكال قوي وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم، أو بأنّ هذا مفروض فيما إذا علم وجود قادح منهم ولم يتعين صاحبه، واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم مفروض فيما إذا لم يعلم وجود قادح منهم وبأن احتمال القادح إنما أثر هنا لاشتداد الجهل باحتمال كون الساقط غير صحابي. قوله: **(فإن كان لا يروي إلا عن عدل)** لا يقال هذا ينافي تضعيف قوله السابق«وقوم إن كان المرسل من أئمة النقل» مع أنه إذا كان من أئمة النقل لا يروى إلا عن عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح «بخلاف من لم يكن يفهم» فقد يظنّ من ليس بعدل عدلاً فيسقطه لظنه لأنا نقول: فرق كبير بين علم أن لا يروى إلا عن عدل وبين غيره وإن كان مقتضى حاله أن لا يسقط إلا العدل كما فيمن هو من أئمة النقل لأن ذاك معلوم الحال بخلاف هذا وذاك لا يروى إلا عن العدل في حالتي الذكر والإسقاط بخلاف هذا فإن الدليل المذكور إنما دلّ على أنه لا يسقط إلا العدل ولم يدلّ على أنه لا يروى إلا عن العدل فليتأمل.

قوله: **(يرويان عن أبي هريرة)** قال شيخنا الشهاب: لو قال «لا يرويان إلا عن أبي هريرة» كان أولى انتهى. وأقول: يمكن أن يوجه ما عبر به الشارح. أما أوّلاً فبالاحتياط الاحتمال أنهما رويا تلك المراسيل عن غيره أيضاً. وأما ثانياً فللإشارة إلى أنه يكفي في القبول روايتهما تلك المراسيل عن العدل وأنّ روايإها عن غيره أيضاً. ويبقى الكلام فيما لو علم أنهما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن تلك المراسيل رواها عنهما أو عن العدل أو عن غيره ولا يتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى قول المصنف «فإن كان لا يروى إلا عن عدل» بل مقتضاه أيضاً عدم القبول فيما إذا رويا تلك المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهما روياها عن العدل أيضاً، وفيما لو كان الغالب روايتهما عن العدل. قوله: **(بأن يشتمل على ضعف)** أقول: قيد بذلك ليوافق قول المصنف ضعيف يرجح ويتأتى كونه عاضداً ويتأتى الخلاف الآتي فيما هو الحجة إذ لو لم يشتمل على ذلك فهو مستقلّ بالحجية، ومن ثم قيد أيضاً القياس بكونه قياس معنى. قال شيخنا الشهاب: كأنّه يريد به أن يكون ذلك الحكم مستفاداً من

النهدي وأبي رجاء العطارديّ (**ضعيف يرجح**) أي صالح للترجيح (**كقول صحابي أو فعله أو**) قول (**الأكثر**) من العلماء ليس فيهم صحابي (**أو إسناد**) من مرسله أو غيره بأن يشتمل على ضعف (**أو إرسال**) بأن يرسله آخر يروى عن غير شيوخ الأوّل (**أو قياس**) معنى (**أو انتشار**) له من غير نكير (**أو عمل**) أهل (**العصر**) على وفقه (**كان المجموع**) من المرسل والمنضم إليه العاضد له (**حجة وفاقاً للشافعي**) رضي الله عنه (**لا مجرد المرسل ولا**) مجرّد (**المنضم**) إليه لضعف كل منهما على انفراده ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع لأنه يحصل من اجتماع الضعيفين قوّة مفيدة للظنّ ومن الشائع ضعيفان يغلبان قوياً إما مرسل صغار التابعين كالزهري ونحوه فباق على الردّ مع العاضد لشدّة ضعفه (**فإن تجرّد**) المرسل عن

القواعد والضوابط إذ لو كان قياساً صحيحاً ألحق فيه فرع بأصل لعلة جامعة كان دليلاً لا ضعف فيه انتهى. وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع فليتأمل. قوله: (**أو عمل العصر على وفقه**) قال شيخنا العلامة: ظاهره أنه مجرور مصدراً معطوفاً على قول صحابي فيكون من أمثلة الضعيف، ويؤيده قول المصنف «ولا المنضم» وقول الشارح «لضعف كل منهما» لكن سيجيء في المسألة التي بعد هذه أنه يحتج بقول الصحابي كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون في التافه لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع، ولا خفاء في أن عمل أهل العصر يشمله بل عمل أهل كل عصر إجماع فهو حجة فلا يكون ضعيفاً انتهى. وأقول: قد أشرنا آنفاً إلى جواب ذلك بأن يحمل عمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع، ولا يلزم من أن نحو قول الصحابي كان الناس يفعلون ظاهر في جميع الناس أنهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الإجماع كما لا يخفى. وقد قال شيخ الإسلام في حاشيته في قول الشارح «لضعف كل منهما على انفراده» أي عند من قال بضعفه وإلا فقد احتج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابي والجمهور بالقياس وبعمل أهل العصر كالإجماع السكوتي انتهى. ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ. وقال الكمال في حاشيته: لكن إطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم إليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده، وكذا عمل أهل العصر إن كان إجماعاً بأن الذي عمل به جميع مجتهدي العصر، وكذلك انتشاره حيث كان الساكتون عليه مجتهدي العصر فليس شيء منها ضعيفاً بانفراده انتهى. وفيه إشارة إلى إمكان حمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الإجماع كما ذكرناه فتأمله.

قوله: (**لا مجرّد المرسل الخ**) قال شيخنا الشهاب: قد يقال غير المجموع وغير مجرّد كل منهما وهو المرسل المنضم إليه شيء من ذلك هو الحجة اهـ. وأقول: حاصله أنه يجوز أن يكون الحجة المرسل بشرط الانضمام وهذا في المعنى اعتبار للمجموع إذ مآل كون الشيء شرطاً وكونه شطراً واحداً في المعنى على أنه يحتمل أن المصنف أراد بالمجموع ما يشمل ما ذكره. قوله: (فإن

العاضد (ولا دليل) في الباب (سواه) ومدلوله المنع من شيء (فالأظهر الانكفاف) عن ذلك الشيء (لأجله) احتياطاً. وقيل لا يجب الانكفاف لأنه ليس بحجة حينئذ (مسألة الأكثر) من العلماء منهم الأئمة الأربعة (على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف) بمدلولات الألفاظ

مجرّد ولا دليل سواه فالأظهر الانكفاف) أي وجوب الانكفاف لأجله بدليل حكاية الشارح مقابل الأظهر وفيه أمور: الأوّل أن الكلام في مرسل كبار التابعين كما هو صريح السياق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكفاف المذكور. الثاني أن صورة المسألة إذا كان مدلوله المنع من شيء كما صرّح به الشارح. فإن قلت: هل في عبارة المصنف دلالة عليه؟ قلت: نعم لأن ذكر الانكفاف يشعر به إذ وجوب الانكفاف عن الشيء يدلّ على أنه ممنوع منه. فإن قلت: لو كان مدلوله وجوب شي فهل يجب الإتيان به لأنه كما يحتاط للحرمة بالانكفاف يحتاط للوجوب بالإتيان، ولأنّ وجوب الشيء يقتضي المنع من تركه فصار مدلوله المنع في الجملة؟ قلت: هو محتمل لكن السابق إلى الفهم من قوّة العبارة خلافه، ويفرق بين المنع الصريح والمنع الضمني فإن الأول أقوى. فإن قلت: لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه فهل يندب الانكفاف؟ قلت: هو غير بعيد. الثالث أنه لا حاجة إلى قوله «ولا دليل سواه» لأنه معلوم من ذكر التجرّد إلا أن يحمل على التأكيد ويجاب بمنع ذلك فإن ذلك إنما يتم لو أريد لا دليل سواه موافق له وذلك ممنوع، بل المراد ولا دليل سواه أعمّ من أن يوافقه أو يخالفه ويعارضه، وذكر التجرّد لا يفيد ذلك لأنه إنما يفيد انتفاء العاضد له وهو أعمّ من انتفاء المعارض فهو احتراز عما لو دلّ دليل معتبر على خلاف ما دلّ هو عليه فيعمل به ويقدّم عليه، ولا يجب الانكفاف حينئذ وفي قول الشارح في الباب دون أن يقول يوافقه أو يعضده أو نحو ذلك إشارة إلى ذلك فتأمله. الرابع قال شيخنا الشهاب: اعلم أنه قد مرّ في مروي المستور وهو المجهول باطناً قول إمام الحرمين فيه بالوقف ووجوب الانكفاف إذا روى التحريم إلى الظهور، واعتراض المصنف بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغي أن يجري اعتراض المصنف في مسألتنا هنا بالأولى، وقد يعتذر بأن الفرض هنا أن لا دليل في الباب سواه فافترقا، ويرد بأن الكلام السابق أعمّ من ذلك انتهى. وأقول: جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوي والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه.

قوله: (مسألة الأكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى) فيه أمور: الأوّل أن كلامه شامل للأحاديث القدسية والظاهر أن الشمول صحيح إذ لا مانع. والثاني أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن أكمة الليثي قال: قلت يا رسول الله: إني أسمع منك «الحديث لا أستطيع أن أؤدّيه كما أسمعه منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال: إذا لم تحلوا حراماً ولم تحرموا حلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس» فذكر ذلك للحسن فقال: لولا هذا ما حدّثنا. فإن قيل: هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لأنه وقع جواباً لسائل عاجز بدليل قوله «لا أستطيع الخ» قلنا: تعميم الخطاب بقوله «إذا لم تحلوا الخ» مع أن السائل واحد

ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساوٍ له في المراد منه وفهمه لأن المقصود المعنى واللفظ آلة له. أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا **(وقال الماوردي)** يجوز **(إن نسي اللفظ)** فإن لم ينسه فلا لفوات الفصاحة في كلام النبي ﷺ **(وقيل)** يجوز **(إن كان موجبه)** أي الحديث **(علماً)** أي اعتقاداً فإن كان موجبه عملاً فلا يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[1] وحديث الصحيحين «خمس من الدوابّ كلهنّ فواسق يقتلن في

وعدم التقييد بالحالة المسؤول عنها في الجواب ومع إطلاق قوله «فلا بأس» قرينة قوية على الجواز مطلقاً. الثالث قال المصنف في شرح المنهاج: فائدة: سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسألة يعني جواز نقل الحديث بالمعنى والمسألة المتقدمة في فصل الترادف في جواز إقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم أن لا فارق وغرّه أن الآمدي لم يذكر تلك المسألة فظن اكتفاء بهذه عن تلك، وهذا عندي سؤال من لم يتروّ من الأصول. وما الجامع بين المسألتين وإن تخيل أن الراوي بالمعنى إذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسألة من هذه الجهة فنقول: تلك المسألة في أمر أقوى وهي أعم من أن يقع في كلام راوٍ للحديث أو غيره، فالمانع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقاً ولا يتعرض إلى أن الشارع هل يمنع منه أولاً، وهذه في أمر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي ﷺ، والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء جوزته اللغة أم منعته. اهـ كلام المصنف وهو حسن صحيح. قلت: وأيضاً فما نحن فيه شامل لإبدال اللفظ بمساويه وضعاً وبأعم منه إذا قيد بحيث يساويه وبأخص منه إذا بين أنه مثال، وأنّ الضابط كذا وذكر ما يساويه بخلاف ما تقدّم لاختصاصه بالمرادف فليتأمل. قوله: **(بمدلولات الألفاظ)** قال شيخنا الشهاب: هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الألفاظ أو جميعها اهـ. وأقول: الضابط كما هو ظاهرٌ أن يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتي به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما. وقوله «ومواقع الكلام» قال شيخنا الشهاب: أي محال وقوع الكلام كخروجه للتنفير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الأحوال انتهى. وقوله «في المراد منه» هل تشترط المساواة في كيفية أداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيد والتقديم للاهتمام، ولا يبعد اعتبار ذلك لأنه مما يؤكد الامتثال. نعم لا يخفى أنه لا يمكن مطابقته جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحدّ الذي اعتبره فينبغي أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتأمل.

قوله: **(لفوات الفصاحة في كلام النبي)** قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الطهارة باب ٣١. الترمذي في كتاب الطهارة باب ٣. ابن ماجه في كتاب الطهارة باب ٣٢ الدارمي في كتاب الوضوء باب ١٢.

الحلّ والحرام الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور»[١] ويجوز في بعض. (وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادي بأن يؤتى بلفظ بدل مراد فيه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما إذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز لأنه قد لا يوفي بالمقصود (ومنعه) أي النقل بالمعنى مطلقاً (ابن سيرين وثعلب والرازي) من الحنفية (وروي) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما حذراً من التفاوت وإن ظنّ الناقل عدمه فإنّ العلماء كثيراً ما يختلفون في معنى الحديث المراد.

وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كما أنه ليس الكلام فيماتعبد

وفيه نظر إلا أن يريد القدر الواقع منها في كلام النبيّ لا مطلقها فليتأمل. قوله: (وقيل إن كان موجبه علماً) وجهه شيخ الإسلام بأنه وسيلة لغيره فيتسامح فيه. وأقول: فيه نظر إذ قد يكون مقصوداً لذاته إذ طلب الاعتقاد في الأصول إنما يقصد لذاته فليتأمل. قوله: (بلفظ مرادف) يحتمل أنه أراد به ما يشمل المساوي. قوله: (مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب: هل اعتبار الترادف مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبار الفعلية والاسمية ونحو ذلك انتهى. أقول: ينبغي أن يكون قيداً زائداً لأنه لو كان الكلام فعلاً وفاعلا مثلاً فأبدل الفعل بمرادفه وأخره عن فاعله صدق أنه أبدل لفظاً بمرادفه مع أن التركيب لم يبق على حاله، وكذا لو كان الفعل مؤخراً فقدمه ومثل هذا الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره إذ الثاني يفيد تقوية والأوّل يفوّتها، ولأنّ الجملة في الثانية اسمية تفيد الدوام والثبوت على كلام في ذلك في محله وفي الأوّل فعلية لا تفيدهما فليتأمل.

قوله: (وأجيب بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور: الأوّل أن كون الكلام في ذلك وأنه محل الخلاف لا يقتضي أن كل ما كان منه يكون مروياً بالمعنى، وإنما اللازم لذلك أن كل ما كان مروياً بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر. وعلى هذا فالأحاديث الموجودة الآن لا يجب أن تكون كلها مروية بالمعنى، وحينئذ فما ذكره شيخنا الشهاب عن الدماميني من أن الأحاديث الموجودة الآن ليست من محل الخلاف لأنها مروية بالمعنى بدليل اختلاف الطرق في المروي والواقعة واحدة وأن ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب إلا لفظ صح عن رسول الله ﷺ ونحوه، وأنه استفتى علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون وغيرهما فأفتوه بذلك انتهى. في إطلاقه نظر بل يتجه أن يقال: يجوز الاحتجاج بها لأنّ الأصل أنها لفظ النبيّ ﷺ بناء على أن النقل باللفظ هو الغالب إلا أن يعلم النقل بالمعنى، وأنّ الراوي ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم

---

(١) رواه البخاري في كتاب الصيد باب ٧. مسلم في كتاب الحج حديث ٧١ الترمذي في كتاب الحج باب ٢١. النسائي في كتاب المناسك باب ١١٦، ١١٧. أحمد في مسنده (٢٥٧/١).

باتحاد الواقعة. على أنه يمكن أن يقال أن مجرّد اختلاف الطرق لا يستلزم الرواية بالمعنى لجواز أنه عليه الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة، فروى كل راوٍ ما اطلع عليه. نعم إن ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها. واعلم أنّ قوله «ليست من محل الخلاف» مما يحتاج إلى التأمل فإنه إن أريد به أن هذه متفق على روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى، وإن أريد به أن هذه الأحاديث الموجودة اليوم لما كانت مروية بالمعنى، فلو أريد أيضاً روايتها بالمعنى بأن تبدل هذه الألفاظ المروية بالمعنى بألفاظ أخر جاز اتفاقاً ففيه نظر، لأن الراوي الثاني بالمعنى إنما روي عن النبيّ ﷺ فلم يخرج عن كونه روي عن النبيّ ﷺ بالمعنى فلا وجه لإخراجه عن محل الخلاف، وإن أريد به غير ذلك فليصوّر لينظر فيه. الثاني أنه يشكل على هذا الجواب أن فقهاءنا في مواضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها ببعض الأحاديث الظاهرة فيه بأنها مروية بالمعنى، وأنه لذلك حصل الخلل بظهورها في ذلك المدعي الذي هو خلاف المراد منه، وأن الراوي لو أدّى اللفظ بعينه لأصاب، وهذا يقتضي أن الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه.

فإن أجيب بأن المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا: يردّ هذا أنّ الجواب حينئذ لا يدفع الدليل الذي هو قوله «حذراً الخ». نعم يمكن أن يجاب بأن ما وقع في تلك المواضع وإن اقتضى أن الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه إلا أنه لا يقتضي اعترافهم بجواز ما وقع للراوي فيها لجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها، وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو اعتقاده جوازه. الثالث أنه لا يخفى أن مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة إن لم تكن صريحة في أن المراد به ما لا يختلف فيه بأن لا يحتمل احتمالاً معتبراً، وهذا موافق لقول النووي في التقريب. وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف: يجوز بالمعنى في جميعه إذا قطع بأداء المعنى فإنه إنما يقطع بأداء المعنى عند انتفاء الاحتمال المذكور، ولا يكون ذلك إلا في الظاهر المعنى الذي لا يختلف فيه. ولقول الصفي الهندي في كفايته: وجوابه أنه إنما يجوز له عند عدم احتمال التفاوت بين العبارتين كما إذا روي مكان قوله عليه الصلاة والسلام: «صبوا عليه ذنوباً من الماء» «أريقوا عليه دلواً ملآناً من الماء» فإنا نقطع أنه لا تفاوت بين العبارتين في المعنى لا سيما بالنسبة إلى الأحكام الشرعية. فأما ما يحتمل أن يتفاوت ويحتاج في معرفة عدم التفاوت إلى نظر واجتهاد فذلك مما لا نجوّزه انتهى. فإنه إنما ينتفي احتمال التفاوت وانتفاء الاحتياج في معرفة عدم التفاوت إلى نظر واجتهاد في المعنى الظاهر إذ الخفي يلزمه احتمال التفاوت والاحتياج المذكور كما لا يخفى على المتأمل، فظهر أن ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف لهم فيما ذكروه وبطلان قول الكوراني ردّاً عليه، والقول بأن الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه

بألفاظه كالأذان والتشهد والتكبير والتسليم. (**مسألة الصحيح يحتج بقول الصحابي قال** النبيّ ﷺ لأنه ظاهر في سماعه منه، وقيل لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابي، وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعي (**وكذا**) بقوله (**عن**) أي عن النبيّ ﷺ (**على الأصح**) لظهوره في السماع منه أيضاً وإن كان دون الأوّل وقيل لا لظهوره في الواسطة على ما سبق (**وكذا**) بقوله (**سمعته أمر ونهي**) لظهوره في صدور أمر ونهي منه، وقيل لا لجواز أن يطلقهما الراوي على ما ليس بأمر ولا نهي تسمحاً (**أو أمرنا**) أو نهينا أو أوجب (**أو حرّم وكذا رخص لنا**) ببناء الجميع للمفعول (**في الأظهر**) لظهور أن فاعلها النبيّ ﷺ. وقيل لا لاحتمال أن يكون الآمر والناهي بعض الولاة والإيجاب والتحريم والترخيص استنباطاً من قائله (**والأكثر يحتج بقوله**) أيضاً (**من السنة**) لظهوره في سنة

مذهب مخترع انتهى. ومما يقضي منه العجب اعتياده مع الشارح حتى فيما ينقله وهو الثقة المطلع الردّ عليه بمجرّد دعاوى مخترعة لا يستند فيها إلى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على مجرّد فاسد حدسه وحزره وهوسه. الرابع أن قوله «ما لا يختلف فيه» يدل كما قال شيخنا الشهاب على أن الأحاديث التي اختلف العلماء في معناها غير مروية بالمعنى وهو يخالف ما مرّ عن الدماميني انتهى. وأقول: إنما تثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف في معناه من الأحاديث الموجودة والدماميني إنما ذكر اختلاف الطرق في المروي فليتأمل. مسألة.

قوله: (**الصحيح يحتج بقول الصحابي قال النبي ﷺ**) أي مثلاً فيدخل نحو قوله «فعل النبيّ ﷺ» وظاهر أنه يستثنى من الصحابي من اجتمع وهو غير مميز به ﷺ بناء على ما تقدّم عن السيوطي أنّ قوله «قال النبيّ له حكم مرسل التابعي وعلى عدم الاحتجاج بالمرسل وخرج بالصحابي هنا» وفي قوله الآتي «وكذا عن التابعي» وقد تقدّم في قول المصنف المرسل قول غير الصحابي قال ﷺ أي مثلاً. قوله: (**لأنه ظاهر في سماعه منه**) أقول: يؤخذ منه أنه لو علم أنه أسقط الواسطة فينبغي أن يقال: إن علم أنه تابعي أو احتمل احتمالاً قوياً كأن علم كثرة روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابي، وإن علم أنه صحابي أو ضعف احتمال غيره فإن بحثنا عن عدالة الصحابة ففيه خلاف المرسل، وإن لم نبحث فله حكم المسند، وإن لم يوجد شيء من ذلك فينبغي الاحتجاج به لأنّ الظاهر أن الساقط صحابي والصحيح عدم البحث عن عدالته فليتأمل. قوله: (**وكذا سمعته أمر ونهى**) أقول: ظاهر أن الضمير للنبيّ ﷺ فلو لم يعلم أنه مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر، ويحتمل أنه كذلك وأنه لا ينقص عن أمرنا ونهينا بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتي. قوله: (**وكذا أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم وكذا رخص ببناء الجميع للمفعول في الأظهر والأكثر يحتج بقوله من السنة**) أقول: سكت المصنف والشارح عن حكم التابعي في ذلك ولما قال النووي في التقريب ما نصه: قول الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال أن يشفع الأذان وما أشبهه، كله مرفوع على

النبيّ ﷺ، وقيل لا لجواز إرادة سنة البلد (فكنا معاشر الناس) نفعل في عهده ﷺ (أو كان الناس يفعلون في عهده ﷺ فكنا نفعل في عهده) ﷺ لظهوره في تقرير النبي ﷺ وقيل لا لجواز أن لا يعلم به (فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه) قالته

الصحيح الذي قاله الجمهور. ولا فرق بين قوله «في حياة رسول الله ﷺ أو بعده». قال السيوطي في شرحه: أما إذا قال ذلك التابعي فجزم ابن الصباغ في العدّة أنه مرسل وحكى فيه إذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أو لا. وللغزالي فيه احتمالان بلا ترجيح هل يكون موقوفاً أو مرفوعاً مرسلاً. وكذا قوله «من السنة» فيه وجهان حكاهما المصنف في شرح مسلم وغيره وصحح وقفه وحكى الداودي الرفع عن القديم انتهى. فإن قلت: لم فصل رخص بكذا مع وجود الخلاف فيما قبله أيضاً كما صرّح به الشارح؟ قلت: يحتمل أنه إشارة إلى اختلاف الخلاف أو إلى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرّح به. فإن قلت: ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء للمفعول؟ قلت: يحتمل أنه لأنه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائعة أو لأن هذه الصيغ مع البناء للفاعل يحتج بها قطعاً إذا كان فاعلها ضمير النبيّ ﷺ لانتفاء المعنى الذي نظر إليه المقابل.

قوله: **(فكنا معاشر الناس أو كان الناس يفعلون في عهده ﷺ فكنا نفعل في عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون في الشيء التافه)** أقول: سكتا هنا أيضاً عن حكم التابعي في ذلك وعبارة التقريب للنووي قول الصحابي كنا نقول أو نفعل أي أو نرى كذا إن لم يضفه إلى زمن النبيّ ﷺ فهو موقوف. قال السيوطي: كذا قال ابن الصلاح تبعاً للخطيب وحكاه المصنف في شرح مسلم عن الجمهور من المحدّثين وأصحاب الفقه والأصول، وأطلق الحاكم والرازي والآمدي أنه مرفوع. وقال ابن الصباغ: إنه الظاهر وحكاه المصنف في شرح المهذب عن كثير من الفقهاء. قال: وهو قويّ من حيث المعنى وصححه العراقي وشيخ الإسلام. وينبغي أن يكون محل الخلاف صحابي لم يعلم موته في حياته ﷺ وإلا فإطلاقه بمنزلة إضافته إلى زمنه ﷺ. ثم قال في التقريب: وإن أضافه فالصحيح أنه مرفوع. وكذا قول كنا لا نرى بأساً بكذا في حياة رسول الله ﷺ أو وهو فينا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأساً بكذا في حياته ﷺ، فكله مرفوع انتهى. قال السيوطي بعد ذلك كله: أما قول التابعي ما تقدّم فليس بمرفوع قطعاً، ثم إن لم يضفه إلى زمن الصحابة فمقطوع لا موقوف، وإن أضافه فاحتمالان للعراقي وجه المنع أن تقرير الصحابي قد لا ينسب إليه بخلاف تقرير النبيّ ﷺ ولو قال كانوا يفعلون كذا، فقال المصنف في شرح مسلم: لا يدل على فعل جميع الأمة بل البعض فلا حجة فيه إلا أن يصرّح بنقله عن أهل الإجماع فيكون نقلاً له، وفي ثبوته بخبر الواحد خلاف انتهى كلام السيوطي. ولينظر ما لو أسقط الصحابي في حياته ﷺ بعد كانوا يفعلون أو زادها التابعي بعده وهل يجري في إسقاط الصحابي إياها ما تقدّم في نحو كنا نفعل مع إسقاطها فيه، ولا يبعد جريانه بناء على ما سيأتي من أن ملحظ الاحتجاج بذلك أن له حكم الرفع بل

عائشة لظهور ذلك في جميع الناس الذي هو إجماع. وقيل لا لجواز إرادة ناس مخصوصين

هذه الصورة لا تزيد على قول المصنف «فكان الناس يفعلون الخ». ولا يخفى تصريح عبارة التقريب بأن وجه الاحتجاج بنحو قول الصحابي «كانوا يفعلون في حياته ﷺ» أنه في حكم المرفوع ولا يخالف ذلك قول الشارح «لظهور ذلك في جميع الناس الخ». فإنه صريح في أنه وجه ذلك الحمل على أنه إجماع لأنه فيما إذا صرّح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما إذا لم يصرّح بذلك. قوله: (في عهده ﷺ) راجع للصيغتين قبله. فإن قلت: لم لم يسقطه اكتفاء لقوله في التي بعدهما «في عهده» بناء على رجوعه لجميع ما قبله حينئذ على ما هو القاعدة في أمثال ذلك؟ قلت: لئلا يتوهم اختصاص قوله «في عهده» بالتي بعدهما لفصلها بالفاء إشارة إلى تفاوتها مع ما قبلها كما ذكره الشارح. فقد يتوهم أن من جملة التفاوت اختصاصها بهذا القيد. واحترز بذلك عما إذا لم يقيد بذلك وتقدّم فيه أنه موقوف عند الخطيب وموافقيه ومرفوع عند الحاكم وموافقيه.

قوله: (فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم لم يقيد هذه الصيغة بقوله «في عهده ﷺ» كما في سابقاتها لأنا نقول: أما أوّلاً فقد تقدّم عن التقريب فيما إذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع فحجيته حينئذ لأنه مرفوع لا لكونه إجماعاً. وأما ثانياً فلو قيد بذلك تكرّرت الأولى مع قوله السابق «أو كان الناس يفعلون» مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهي مع القيد تفيد الرفع حكماً وبدونه تفيد الإجماع كما أشار إلى ذلك الشارح. وإنما لم يحكم بإفادتها الإجماع أيضاً مع القيد لأنه لا ينعقد إجماع في حياته ﷺ كما سيأتي. نعم كأن يمكن أن يقال فيها بدون القيد إن أراد الراوي الناس في حياته فوجه الاحتجاج أن الظاهر أنه عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك وأقرّه فهو في حكم المرفوع. وإن أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالتها على الإجماع كما أشار الهندي إلى ذلك، وقد تقدّم عن النووي أن قول التابعي «كانوا يفعلون» غير محمول على الإجماع إلا أن يصرّح به فليتأمل من الفرق بينهما إلا أن يمنع النووي الإجماع مع قول الصحابي أيضاً وتكررت الثانية مع قوله السابق «فكنا نفعل» إذ لا فرق في المعنى بين «كنا نفعل» و«كانوا يفعلون» كذا للتعبير بضمير العام في كل منهما. وأما كون المحكي الفعل في إحداهما وعدم الفعل في الأخرى فلا أثر له لأن حكمهما واحد فيما نحن فيه. تنبيه: وجه تأخر «كنا نفعل» عن «كان الناس يفعلون» أن العموم في الأوّل أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذي قيل إنه لا عموم فيه كما تقدّم في محله، وكذا يقال في تأخر «كانوا لا يقطعون» عن «كان الناس يفعلون». قوله: (ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها) فإن قلت: أي حاجة لذلك مع إمكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعلق قوله «وإلا كثر» بجميع ما بعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة؟ قلت: أما أوّلاً فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتياج إلى استفادة الخلاف من هذا بل التنبيه على أن

وعطف الصور بالفاء للإشارة إلى أن كل صورة دون ما قبلها في الرتبة. ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذي في الأولى في غيرها وقد تقدّم بيانه.

خاتمة

(**مستند غير الصحابي**) في الرواية (**قراءة الشيخ**) عليه (**إملاء وتحديثاً**) من غير إملاء (**فقراءته عليه**) أي على الشيخ (**فسماعه**) بقراءة غيره على الشيخ (**فالمناولة مع الإجازة**) كان يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعاً مقابلاً به ويقول له أجزت لك روايته عني (**فالإجازة**)

هذا طريق آخر في إفادة الخلاف. وأما ثانياً فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لإمكان المنازعة في تعلق قوله «والأكثر» بجميع ما بعده لاحتمال أن يكون متعلقاً بالمجموع، ولا يمكن المنازعة في هذا الطريق لأنه إذا جرى الخلاف في الأعلى وجب أن يجري في الأدنى بالأولى، ففي هذا ردّ على المصنف حيث قال في الثانية بشقيها لا يتجه أن يكون فيها خلاف لتصريحه بنقل الإجماع المعتضد بمعرفته ﷺ فليتأمّل.

خاتمة

قوله: (**مستند غير الصحابي**) أقول: قيد بغير الصحابي نظراً للغالب من سماعه منه عليه الصلاة والسلام وإلا فقد يروي والصحابي عن صحابي آخر أو تابعي فيكون مستنده ما ذكر كغيره. قوله: (**إملاء وتحديثاً**) كل منهما يكون من حفظ الشيخ ومن كتاب له. قوله: (**فقراءته عليه**) أي سواء كانت قراءته عليه من كتاب أو حفظ، وسواء حفظ الشيخ ما قرىء عليه أم لا إذا أمسك أصله هو أو ثقة غيره. قال العراقي: وهكذا إذا ثقة من السامعين يحفظ ما قرىء وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضاً. قال: ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسألة والحكم فيها متجه، ولا فرق بين إمساك الثقة لأصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ، أو قد رأيت غير واحد من أهل الحديث وغيرهم اكتفى بذلك انتهى وشرط الإمام أحمد في القارىء أن يكون ممن يعرف ويفهم، وإمام الحرمين في الشيخ أن يكون بحيث لو فرض من القارىء تحريف أو تصحيف لردّه وإلا فلا يصح التحمل بها. وقوله «فسماعه بقراءة غيره» أي من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا بشرطه السابق، ولو سمع من وراء حجاب صح إذا عرف صوته إن حدث بلفظه أو عرف حضوره بمكان يسمع منه إن قرىء عليه. ولو قال المسمع بعد السماع لا تروعني أو رجعت عن أخبارك أو ما أذنت لك في روايته عني أو نحو ذلك، فإن لم يسند ذلك إلى خطأ منه فيما حدث به أو شك فيه أو نحو ذلك لم تمتنع روايته وإلا امتنعت. قوله: (**كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ**) وكأن يدفع الطالب إلى الشيخ سماع الشيخ أصلاً أو مقابلاً به فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده إلى الطالب ويقول له هو حديثي فاروه عني أو أجزت لك

من غير مناولة **(لخاص في خاص)** نحو «أجزت لك رواية البخاري» **(فخاص في عام)** نحو «أجزت لك رواية جميع مسموعاتي» **(فعام في خاص)** نحو «أجزت لمن أدركني رواية مسلم» **(فعام في عام)** نحو «أجزت لمن عاصرني رواية جميع مروياتي» **(فلفلان ومن يوجد من نسله)** تبعاً له **(فالمناولة)** من غير إجازة. **(فالإعلام)** كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على

روايته. قوله: **(نحو أجزت لك)** أي أو لكم أو لفلان وكذا في أمثلة الخاص الآتية كما هو ظاهر رواية البخاري أي أو ما اشتملت عليه فهرستي كما مثل به في التقريب أيضاً. والفهرست بالتاء المثناة الفوقية وقوفاً أو إدماجاً كما قال صاحب تثقيف اللسان إنه الصواب. قال: وربما وقف عليها بعضهم بالهاء وهو خطأ قال: ومعناها جملة العدد للكتب لفظة فارسية.

قوله: **(نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتي)** انظر هل يشمل ما سمعه بعد الإجازة بناء على أن الوصف حقيقة في حال التلبس لا حال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر. وقوله «أجزت لمن أدركني رواية مسلم» هل يشمل من وجد بعد الإجازة بأن لم ينعقد إلا بعدها بناء على أن المراد أدرك زمني وهذا شامل لمن تأخر انعقاده عن الإجازة وإن لم ينفصل إلا بعد موته فيه نظر فليراجع ذلك. قوله: **(فلفلان ومن يوجد من نسله تبعاً)** قال شيخنا الشهاب: لو قال «أجزت لمن عاصرني ومن يوجد من نسلهم» فالظاهر جوازه وأنه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى. وهو حسن ظاهر. ويؤيد ما ذكره من الجواز أن كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب ما نصه: فإن عطفه أي المعدوم على موجود كأجزت لفلان ومن يولد له أو لك ولعقبك ما تناسلوا فأولى بالجواز أي مما أفرده بالإجازة المختلف فيه انتهى. فإنهم صّوروا بالعطف على الموجود وهو شامل للعام والتمثيل لا يخصص، ويبقى الكلام فيما لو قال «أجزت لزيد ومن يوجد من نسل عمرو» وينبغي أن الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له.
قوله: **(فالمناولة من غير إجازة)** أي بأن يناوله الكتاب مقتصراً على قوله «هذا سماعي أو من حديثي» ولا يقول له «اروه عني ولا أجزت لك روايته» ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناولة من غير إجازة بالغ النووي في ردّه فقال: فلا تجوز الرواية بها على الصحيح الذي قاله الفقهاء وأصحاب الأصول، وعابوا المحدّثين المجوّزين لها. قال السيوطي: وعندي أن يقال: إن كانت المناولة جواباً بالسؤال كأن قال له ناولني هذا الكتاب لأرويه عنك فناوله ولم يصرّح بالإذن أي ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان وجهه الاكتفاء عن الإخبار بوقوعه في جواب لأرويه عنك، المتبادر منه أن المطلب رواية مسموعه صحت وجاز له أن يرويه كما تقدّم في الإجازة بالخط، بل هذا أبلغ، وكذا إذا قال له حدّثني بما سمعت من فلان فقال هذا سماعي من فلان فتصح أيضاً، وما عدا ذلك فلا فإن ناوله الكتاب ولم يخبره أنه سماعه لم تجز الرواية بالاتفاق قاله الزركشي اهـ. قوله: **(فالإعلام كأن يقول هذا الكتاب)** أي أو هذا الحديث من مسموعاتي على فلان أي مقتصراً على ذلك من غير أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالإعلام هو ما

فلان **(فالوصية)** كأن يوصي بكتاب إلى غيره عند سفره أو موته **(فالوجادة)** كأن يجد حديثاً أو كتاباً بخط شيخ معروف **(ومنع)** إبراهيم **(الحربي وأبو الشيخ)** الأصبهاني **(والقاضي**

قاله كثير من أهل الحديث والفقه والأصول، والظاهر. قال النووي كابن الصلاح: والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم أنه لا تجوز الرواية به، وقطع بذلك الغزالي في المستصفى قال: لأنه قد لا تجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه. قالا، أعني النووي وابن الصلاح: لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ أنه سمعه إن صح سنده وادّعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك. وأقول: هذا الاستدراك ظاهر في امتناع الرواية وإن وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الإشكال. فإن قلت: لا إشكال فضلاً عن غايته إذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته، ألا ترى أنه لو علمنا صحة سند ولم تحصل إجازة من الشيخ بطريق من طرق الإجازة مطلقاً امتنعت روايته عنه مع وجوب العمل به. قلت: هذا حسن لكنه لا يخلص من الإشكال مع تعليل الغزالي المذكور فتأمله. قوله: **(فالوصية)** أقول: ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لأنهم جعلوا منها الوصية عند السفر وقابلوا بها الوصية عند الموت، وذلك يقتضي أنهم لم يريدوا بها الوصية المعروفة عند الفقهاء وأن تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع. واعلم أن جواز الرواية بها منقول عن بعض السلف، ووجهه القاضي عياض بأن في الدفع له نوعاً من الإذن وشبهاً بالمناولة قال: وهو قريب من الإعلام انتهى. وهل يشترط في الجواز إخباره مع الوصية بأنه من مروياته أو مسموعاته فيه نظر، والمتجه الاشتراط لكن قال النووي: إنه غلط وإن الصواب أنه لا يجوز، وسبقه إلى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر بقوله: وهذا بعيد جداً وهو إما زلة عالم أو متأوّل على أنه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الإعلام والمناولة. نعم أنكر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال: الوصية أرفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى. ويجاب بأن جواز العمل بها أو وجوبه لا يقتضي صحة الرواية إذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الإعلام، فإن ابن الصلاح والنووي منعا الرواية به وأوجبا العمل إذا صح السند فليتأمل. قوله: **(فالوجادة)** أي بكسر الواو. قال النووي في التقريب: وهي مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب انتهى. قال ابن زكريا النهرواني: فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة. قال ابن الصلاح: يعني وجد ضالته وجداناً ومطلوبه وجوداً وفي الغضب موجدة وفي الغنى وجداً وفي الحب وجداً. قوله: **(كأن يجد حديثاً أو كتاباً بخط شيخ معروف)** أي فله أن يقول وجدت أو قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حديث فلان ويسوق الإسناد والمتن وهو من باب المنقطع وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره. قال: وجازف بعضهم فأطلق فيها حدثنا وأخبرنا وأنكر عليه. قال: وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم

الحسين الماوردي الإجازة) بأقسامها السابقة (و) منع (قوم العامة منها) دون الخاصة (و) منع (القاضي أبو الطيب) إجازة من يوجد (من نسل زيد وهو الصحيح والإجماع على منع)

المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنه لا يجوز، وعن الشافعي ونظار أصحابه جوازه، وقطع بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه الأزمان غيره انتهى. قال ابن الصلاح: فإنه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطها. وخرج بقوله «بخط شيخ معروف» ما لو وجد حديثاً في تأليف شخص وليس بخطه فإنه يقول قال فلان كذا أو ذكر كذا أو نحو ذلك من ألفاظ الجزم، أو قال فلان أخبرنا فلان وهذا منقطع لا شوب من الاتصال فيه. وهذا كله إذا وثق بأنه خطه أو كتابه وإلا فليقل بلغني عن فلان أو وجدت عنه أو قرأت في كتاب أخبرني فلان أنه بخط فلان أو ظننت أنه خط فلان أو نحو ذلك. وإذا نقل شيئاً من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم إلا إذا وثق بصحة النسخة وإلا فليقل بلغني عن فلان أو وجدت في نسخة من كتابه أو نحو ذلك. نعم إن كان عالماً فطناً متقناً بحيث لا يخفى عليه غالباً الساقط أو المغير رجي له جواز الجزم. واعلم أن الخلاف السابق في العلم بالوجادة حكاه صاحب الألفية بعد ذكره النوع الأول قبل ذكره الثاني وحكاه النووي في التقريب بعد ذكر النوعين ولم يقيده بأحدهما فأشعر بجريانه فيهما.

قوله: **(الإجازة بأقسامها السابقة)** أي منعوا الرواية بها. واعلم أن من أقسام الإجازة الكتابة بأن يكتب الشيخ مسموعه أو بعضه لحاضر أو غائب أو يأمر بكتابته، فإن اقترنت بإجازة كأجزتك ما كتبت لك فهي كالمناولة المقترنة بالإجازة وإلا فقد منع الرواية بها قوم منهم الماوردي، وأجازها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الأصول. قال في التقريب: وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث فنقول كتب إليّ فلان قال حدثنا فلان أو نحو ذلك. ويكفي في الرواية معرفة المكتوب له خط الكاتب. وقيل لا بدّ من البينة عليه، وحينئذ فقد يقال لم قيد الشارح بقوله «السابقة» فإنه يخرج هذا القسم؟ فإن قيل: لعله إنما قيد بذلك لأن غير الماوردي من المانعين لم يصرّح بالمنع في هذا القسم أو لم يعلم حاله بالنسبة إليه. قلت: هذا بعيد جداً فإن في الأقسام السابقة ما هو أعلى من هذا القسم، فمن يمنع الأعلى يمنع إلا دون بالأولى. نعم يمكن أن يجاب بأن المتبادر أن المصنف أراد ما ذكره لا غيره فليتأمل. قوله: **(ومنع القاضي أبو الطيب من يوجد من نسل زيد)** قال شيخنا: أي ولو تبعاً هذا مراده فيما يظهر انتهى. أقول: كلام التقريب صريح فيما قاله. تنبيه: إطلاق المصنف جواز الإجازة شامل للإجازة للطفل الذي لا يميز والمجنون وهو كذلك، وحينئذ فهل يدخلان في عموم نحو من عاصرني أو أدركني فيه نظر، ويتجه الدخول وللكافر. وقد قال العراقي: لم أجد فيه نقلاً وقد تقدم أن سماعه صحيح قال: ولم أجد عند أحد من المتقدمين والمتأخرين الإجازة للكافر إلا أن

إجازة **(من يوجد مطلقاً)** أي من غير التقييد بنسل فلان وعطف الأقسام بالفاء إشارة إلى أن كل قسم دون ما يليه في الرتبة ومن ذلك مع حكاية الخلاف في الإجازة تستفاد حكاية خلاف فيما بعدها وهو صحيح **(وألفاظ الرواية)** أي الألفاظ التي تؤدّي بها الرواية **(من صناعة المحدّثين)** فليطلبها منهم من يريدها منها على ترتيب ما تقدّم «أملي علي» «حدثني» «قرأت عليه» «قرئ عليه» «وأنا أسمع» «أخبرني إجازة ومناولة» «أخبرني إجارة» «أنبأني مناولة» «أخبرني إعلاماً» «أوصى إليّ» «وجدت بخطه».

شخصاً من الأطباء وذكر أمراً جرى بحضرة المزي يدل على أنه يرى جوازها للكافر. أقول: وعلى الجواز فهل يدخل في عموم من أدركني فيه نظر، ولا يبعد الدخول. قال: والفاسق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤدّيان إذا زال المانع. قال: وأما الحمل فلم أجد فيه نقلاً. ثم قال: وقد رأيت شيخنا العلائي سئل لحمل مع أبويه فأجاز، ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف في أن الحمل يعلم أولاً. أقول: وعلى الجواز فلا يبعد الدخول في عموم نحو من أدركني والله تعالى أعلم.

الكتاب الثالث: في الإجماع

من الأدلة الشرعية (وهو اتفاق مجتهد الأمة بعد وفات) نبيها (محمد ﷺ في عصر على أي

الكتاب الثالث: في الإجماع

قوله: (من الأدلة الشرعية) قال شيخ الإسلام: متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى، ويجوز جعله حالاً لازمة من الإجماع، ولا ينافيه كون المجمع عليه يكون شرعياً كحل النكاح ولغوياً الخ. وأقول: تعلقه بالثالث يوجب عد الكتاب الثالث من الأدلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على أن مسمى الكتاب الألفاظ المخصوصة وهو ظاهر، وكذا بناء على أنه المسائل فإن الدليل الشرعي ليس هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعاً للمسألة. وقوله «ولا ينافيه الخ» أي لأن عده من الأدلة الشرعية لا ينافي عده من غيرها أيضاً. قوله: (وهو اتفاق) قال في التلويح وغيره: والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل. أقول: أو في القدر المشترك بين الثلاثة أو اثنين منها أو بين القول مثلاً والسكوت على ما سيأتي في الإجماع السكوتي. قوله: (مجتهد الأمة) فيه أمران: الأوّل أن قوله «مجتهد» مفرد مضاف وهو للعموم والحكم في العام وإن كان على كل فرد وذلك لا يصح هنا إذ لا يتصوّر ثبوت الاتفاق لكل فرد لأنه لا يتصوّر إلا للمتعدد إلا أن يراد بالاتفاق موافقة كل منهم لغيره منهم لكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما تقدم في محله فينبغي الحمل هنا على ذلك. والثاني قال الكوراني: والاعتراض بأن مجتهدي جمع وأقله ثلاثة فيلزم منه أن لا يكون إجماع الاثنين حجة. والجواب بأن لفظ «مجتهد» عام لأنه مفرد مضاف فيشمل الاثنين أيضاً، ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والمتأخرين لوجود لفظ الجمع فيها. والحق أن هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي وهو مطلق العدد أو الاثنان ألحقا بالجمع قياساً، أو التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين اهـ. وأقول: هذا مما يقتضي منه العجب إذ حاصله رد الجواب الواضح المستلزم لصون التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير قرينة واضحة. لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لأنا نقول: هب أن الأمر كذلك لكن إنما يجوز الحمل على ذلك بقدر الحاجة وإلا فكيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب إلى شرطهم، ولزوم بطلان تعاريف المتقدّمين لو سلم لا يكون مانعاً من حمل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضياً للحمل على الجواب الركيك الممتنع على أن دعوى لزوم البطلان باطلة بلا شبهة إذ لا يلزم من حمل تعريف المصنف على ما ذكر حمل تعاريف المتقدّمين عليه لجواز حملها

أمر كان) وشرح المصنف هذا الحد بانياً عليه معظم مسائل المحدود وناهيك بحسن ذلك فقال (فعلم اختصاصه) أي الإجماع (بالمجتهدين) بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم (وهو) أي

على وجه آخر يناسبها ويصححها كما لا يخفى. على أن المجيب بذلك الجواب هو المصنف كما يصرح به كلام الزركشي «فرده» وترجيح الجواب بخلافه حمل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو مما لا يليق بغير ضرورة.

قوله: **(الأمة)** أي أمة النبي ﷺ كما هو المتبادر بل وصرح به قوله «بعد وفاة محمد الخ». قال المصنف في شرح المنهاج: احتراز عن اتفاق المجتهدين من الأمم السالفة فإنه وإن قيل إن إجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للأصوليين واختاره الأستاذ أبو إسحق كما حكاه عن الشيخ أبو إسحق في شرح اللمع، فليس الكلام إلا في الإجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذاك وإن وجب العمل به فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ مبعث النبي ﷺ اهـ. وسيأتي حكاية الشارح خلافاً في أنه حجة في حق هذه الأمة. قوله: **(بعد وفاة)** متعلق باتفاق لا بمجتهد. قوله: **(في عصر)** قال في التلويح: حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد إجماع إلى آخر الزمان إذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين إلا حينئذ ولا يخفى أن من تركه إنما تركه لوضوحه اهـ. قوله: **(على أي أمر كان)** فيه أمران: الأول أنه يتبادر أن الجار والمجرور متلق باتفاق وأن «كان» تامة للمجرور وهو مشكل لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمراً موجوداً مع أنه لا يتقيد كما هو ظاهر، فينبغي جعل الجار والمجرور خبراً لـ«كان» مقدماً. الثاني أن الأمر يعم الإثبات والنفي والأحكام الشرعية والعقلية واللغوية. كذا قاله الزركشي وسبقه إليه غيره كالإسنوي في شرح المنهاج وزاد عليه وقال: وقوله «على أمر من الأمور» شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب، والعقليات كحدوث العالم، والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية. فالأولان لا نزاع فيهما. وأما الثالث فنازع فيه إمام الحرمين في البرهان فقال: ولا أثر للإجماع في العقليات فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق. والمعروف الأول وبه جزم الآمدي والإمام. وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الإمام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالإجماع. ولقصد شمول الأربعة أردف المصنف الأمر بالأمور فإن الأمر المجموع على الأوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الأمور. وهذا وإن كان مجازاً في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى اهـ. وأقول: مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتي بيانه في الإجماع على غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيراً من استدلالهم في بعض الأحكام اللغوية بإجماع أهل اللغة مع أنهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتي اللهم إلا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع. ثم رأيت

الاختصاص بهم (اتفاق) فلا عبرة باتفاق غيرهم دونهم اتفاقاً وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم

الإمام في المحصول قال: المسألة الرابعة المعتبر في الإجماع في كل فن بأهل الاجتهاد في ذلك الفن وإن لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره مثلاً العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين إلى آخر كلامه اهـ.

قوله: (وهو اتفاق) أقول: لا خفاء في إشكاله بقوله الآتي «لا بمعنى افتقار الحجة» خلافاً للآمدي إذ لا اتفاق على اختصاصه بالمجتهدين مع قول الإمام المذكور لأنه إن أريد باختصاصه بالمجتهدين أن الإجماع هو اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدي لا يكون الإجماع باتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق العوام، فاتفاقهم وحده لا يكون إجماعاً فلم يختص الإجماع باتفاقهم بهذا المعنى؟ وإن أريد به أنه لا بد من اتفاقهم وإن توقف اعتباره على انضمام اتفاق غيرهم إلى اتفاقهم فالعوام على هذا القول كذلك إذ لا بد من اتفاقهم وإن توقف على انضمام اتفاق المجتهدين إلى اتفاقهم. ثم رأيت شيخنا الشهاب قال: هذا أي قوله خلافاً للآمدي يهدم قوله السابق أن الاختصاص بالمجتهدين وفاق إلا أنه يريد أن لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار إليه الشارح فيما سلف اهـ. أي بقوله «بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم» وبقوله «فلا عبرة باتفاق غيرهم». ورأيت الكمال قال: في قوله «فلا عبرة باتفاق غيرهم» تنبيه على أن اختصاصه بهم بمعنى أن اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وأن اشتراط وفاق العوام عند القائل بل لا ينافي اختصاص الإجماع بهم بهذا المعنى اهـ. ولا يخفى عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدّم فإن اشتراط وفاق العوام ينافي كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر بلا شبهة إذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضي أن اتفاقهم وحده كافٍ وأن اتفاق غيرهم من العوام لا يعتبر مطلقاً أي لا وحده ولا مع غيره إذ لو لم يكن كذلك بأن اعتبر مع اتفاقهم اتفاق العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غير معه. نعم هو معتبر. لا أنه المعتبر، وفرق كبير بينهما لأن الثاني يفيد حصر الاعتبار فيه دون الأوّل. وعندي أن أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الإشكال أحد أمرين: الأوّل وهو ما أشار إليه شيخنا فيما تقدم عنه أن المراد باختصاصه بهم أن لا يتجاوزهم إلى غيرهم وحده بأن ينعقد باتفاق من عداهم دونهم، واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافي اعتبار غيرهم معهم، ولعل قول الشارح: «بأن لا يتجاوزهم إلى غيرهم» ظاهر في هذا إذ المتبادر من مجاوزته إياهم إلى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير. لا يقال يرد على هذا الجواب أنه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى إلى غيرهم أيضاً لأنا نقول: لكنه ليس متفقاً عليه وإنما يصح على قول الآمدي فقط وهذا ظاهر. والثاني أن دعوى المصنف الاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدي من أن المراد توقف الحجية. والحاصل أنه يعتقد الاتفاق خلافاً للآمدي فحكى أوّلاً الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدي في هذا الاتفاق. ونظير ذلك ما كثر في الفروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابلته بحكاية خلاف. قوله: (واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول: إن أريد

نبه عليه بقوله **(واعتبر قوم وفاق العوام)** للمجتهدين **(مطلقاً)** أي في المشهور والخفي **(وقوم في المشهور)** دون الخفي كدقائق الفقه **(بمعنى إطلاق إن الأمة أجمعت)** أي ليصح هذا الإطلاق **(لا)** بمعنى **(افتقار الحجة)** اللازمة للإجماع **(إليهم خلافاً للآمدي)** في قوله بالثاني ويدل له التفرقة بين المشهور والخفي **(و)** اعتبر **(آخرون الأصولي في الفروع)** فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الأصول والصحيح المنع لأنه عامي بالنسبة إليها **(و)** علم اختصاص الإجماع **(بالمسلمين)** لأن الإسلام شرطاً في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه

بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم أشكل التفصيل بين المشهور والخفي مطلقاً أو بالنسبة للعلماء لأن للعلماء خصوصاً مجتهدي المذهب والفتوى من الأهلية التامة لإدراك الخفيات ما لا يخفى. وإن أريد بهم عن عدا العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف في شرح المنهاج نقلاً عن القاضي إذ لو قلنا إن خلاف العوام يقدح في الإجماع مع أن قولهم ليس إلا عن جهل أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال من غير أصل اهـ. أشكل اعتبارهم دون من عدا المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار. وقد يختار الأوّل ويجاب بأن من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة إلا المجتهدون وفيه نظر[١].

قوله: **(بمعنى إطلاق أن الأمة أجمعت الخ)** هو راجع للقولين معاً ولهذا عبر غيره بقوله «وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم أن قيام الحجة يفتقر إلى ذلك» الخ. قوله: **(لأن الإسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه)** أقول فيه أمران: الأوّل أنه قد يوجه بأن كلام المصنف الآتي في باب الاجتهاد يفيد اعتبار الإسلام في الاجتهاد لأنه اعتبر فيه معرفة متعلق الأحكام من كتاب وسنة، وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصوّر في الكافر إذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الأحكام منهما؟ ولا ينافي ذلك ما دل عليه كلامه في مسألة المصيب في العقليات واحد من تحقق الاجتهاد في الكافر لأنه بمعنى آخر غير ما قرره أولاً مما هو المعتبر في الأحكام الشرعية. فإن قلت: بل يتصور في الكافر اعتقاد حقية الكتاب والسنة لكن بالنسبة إلى غيره كمن يخص رسالته بالعرب من غيرهم، وكذا بالنسبة له أيضاً من كفر بإنكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بنحو لبس الغيار. قلت: اعتقاد الكفار ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم ألا ترى أن إخباره ساقط الاعتبار لكفره وإن تدين وتحرز عن الكذب على أن لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذي هو معنى الإجماع اتفاقهم على ثبوته في حقهم وحق غيرهم، وهذا لا يتصور ممن يعتقد تخصيص الرسالة إذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكماً يتعلق به كغيره. فإن قلت: يكفي في تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيتهما عنده وهذا متصور في حق الكافر. قلت:

---

(١) هنا بياض أربعة أسطر بخط المصنف.

(فخرج من نكفره) ببدعته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه (و) علم اختصاصه (بالعدول إن كانت العادلة ركناً) في الاجتهاد (وعدمه) أي عدم الاختصاص بهم (إن لم تكن) ركناً في الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتي في بابه. فحصل مما ذكر أن في اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد عليهما قوله (وثالثها) أي الأقوال (في الفاسق يعتبر) وفاقه (في حق نفسه) دون

أما أوّلاً فقدرة الكافر ساقطة الاعتبار شرعاً في الشرعيات. وأما ثانياً فلو كفت القدرة على سبيل الفرض لم يشترط معرفة متعلق الأحكام مطلقاً لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة، وكلامهم صريح في خلاف ذلك فليتأمل. وحينئذ يندفع ما أورده الكمال وشيخ الإسلام هنا. وأما ما قالاه من أن الأولى أن يقول لأن الإسلام شرط في المجتهد أي في قبول قوله، فلا يخفى ضعفه في مراد المصنف لأنه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوماً من التعريف كما هو ظاهر على أنه ينتقض بالفاسق فإنه يعتبر وفاقه وينعقد إجماعه مع أنه لا يقبل قوله فليتأمل.
والثاني قال الزركشي: ولا يبعد أنه إذا كان الإجماع في أمر دنيوي أنه لا يختص بالمسلمين اهـ.
قوله: (إن كانت العدالة ركناً في الاجتهاد) قال شيخ الإسلام: الأولى في المجتهد لأنه المأخوذ في تعريفه على وجه ويأتي فيه ما مر آنفاً اهـ. أقول: وجه أن الأولى ما ذكر أن العدالة على القول باشتراطها شرط في المجتهد لا في الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول. ويرد على هذا الأولى أنه لا يوافق مقصود المصنف لأنه حينئذ لا يكون الاختصاص بالعدول معلوماً من التعريف، بل الوجه أن سياق المصنف الآتي في كتاب الاجتهاد دال على أن من يعتبر العدالة لا يتحقق عنده الاجتهاد المعتبر شرعاً الذي تترتب عليه الأحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا، فما قاله الشارح هو الصواب فليتأمل. وقوله «ويأتي فيه ما مر آنفاً» إشارة إلى ما ذكره قبل من السؤال والجواب بقوله «لا يقال الخ». هذا ويمكن أن يجاب[1].

قوله: (إن في اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب: أي وأرجحهما الاعتبار، ثم لا يخفى أنه لو كان الذي وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شيء لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر في ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لأن الحجة بقول العدل وإن اعتبر موافقه غيره اهـ. وأقول: فيه نظر ظاهر لأن الإجماع الذي هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول غيره، فكما لم يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجتماعه فلم يثبت الاتفاق الذي هو الحجة فكيف تثبت الحجية عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد، بل كلام المصنف صريح في أن لو لم يوجد من المجتهدين إلا الفسقة كان اتفاقهم إجماعاً يحتج به، ألا ترى إلى قوله «وعدمه» أي عدم اختصاص الإجماع بالعدول إن لم تكن أي العدالة ركناً فإنه لا

---

(١) هنا بياض مقدار أربعة أسطر.

غيره فيكون إجماع العدول حجة عليه إن وافقهم وعلى غيره مطلقاً **(ورابعها)** أي الأقوال يعتبر وفاقه **(إن بين مأخذه)** في مخالفته بخلاف ما إذا لم يبينه إذ ليس عنده ما يمنعه عن أن يقول شيئاً من غير دليل (و) علم **(أنه لا بد من الكل)** لأن إضافة مجتهد إلى الأمة يفيد العموم **(وعليه الجمهور)** فتضر مخالفة الواحد وثانيها أي الأقوال **(يضر الاثنان)** دون الواحد **(وثالثها)** يضر **(الثلاثة)** دون الواحد والاثنين **(ورابعها)** يضر **(بالغ)** عدد التواتر دون من لم يبلغه إذا كان غيرهم أكثر منهم **(وخامسها)** يضر مخالفة من خالف **(إن ساغ الاجتهاد في مذهبه)** بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فإن لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته **(وسادسها)** تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً **(في أصول الدين)** لخطره دون غيره من العلوم **(وسابعها لا يكون)** الاتفاق مع مخالفة البعض **(إجماعاً بل)** يكون **(حجة)** اعتباراً للأكثر (و) علم **(أنه)** أي الإجماع **(لا يختص بالصحابة)** لصدق مجتهد الأمة في عصر بغيرهم **(وخالف الظاهرية)** فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شيء (و) علم **(عدم انعقاده في حياة النبي ﷺ)** من قوله بعد وفاته. ووجهه أنه إن وافقهم فالحجة في قوله وإلا فلا اعتبار بقولهم دونه (و) علم **(إن التابعي المجتهد)** وقت اتفاق الصحابة **(معتبر معهم)** لأنه من مجتهدي الأمة في عصر **(فإن نشأ بعد)** بأن لم يصر التابعي مجتهداً إلا بعد اتفاقهم **(فعلى الخلاف)** أي فاعتبار وفاقه لهم مبني على الخلاف في **(انقراض العصر)** إن اشترط اعتبر وإلا فلا وهو الصحيح (و) علم

معنى لنفي اختصاصه بالعدول إلا تحققه بمجرّد اتفاق الفسقة، ولا ينافي ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت في حق غيرهم حتى يتأتى العمل به إذ يمكن العلم باتفاقهم بغير إخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وبإخبارهم إذا بلغوا عدد التواتر فليتأمل. قوله: **(إذ ليس عنده ما يمنعه)** أي وهو العدالة. قوله: **(إذا كان غيرهم أكثر منهم)** هذا القيد لا يفيده المتن ولضعف هذا القول لم يعتن المصنف بتمام تحريره وسهل ذلك أن في المفهوم تفصيلاً. قوله: **(ولو كان واحداً)** قال شيخنا الشهاب: انظر لم زاد هذا هنا دون ما قبله. وأقول: أي وهو الخامس إذ الأوّل صرح فيه بذلك وما بينهما لا يتصور فيه ذلك، ويمكن أن يجاب بأنه ذكر في الخامس ما يغني عن ذلك وهو تمثيله بقوله «كقول ابن عباس الخ» إذ لولا أنه تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل إلا على سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر. قوله: **(وسابعها لا يكون إجماعاً)** عبر بعضهم بأنه لا يسمى إجماعاً فيحتمل أنه مراد المصنف، ويحتمل وهو ظاهر عبارته أو صريحها أنه إنما أراد نفي حقيقة الإجماع أيضاً. قوله: **(إن وافقهم)** قتل شيخ الإسلام كالكمال: بقول أو فعل أو تقرير وإن كان قوله فالحجة في قوله يوهم أن ذلك في القول فقط. وأقول: يمكن أن يراد بالقول الرأي وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم المجاز أو التمثيل.

(إن إجماع كل من أهل المدينة) النبوية (وأهل البيت) النبوي وهم فاطمة وعلي والحسن

قوله: (وإن إجماع كل من أهل المدينة إلى قوله غير حجة) فيه أمور: الأول أنه اعترض عليه بأن عدم الحجية لم يعلم من الحد وإنما الذي علم منه عدم الكون إجماعاً وهو أعم من عدم الحجية. ويمكن أن يجاب بأن المراد من الحد مع ضميمة وهي إما أن الأصل عدم الحجية إلا ما صرح في الكتاب بحجيته ولم يصرح فيه بحجية ما عدا الإجماع مما ذكر، فإذا علم من التعريف انتفاء الإجماع عما ذكر علم منه أيضاً انتفاء الحجية للأصل المذكور. وإما أنه ذكر في مواضع تقدمت وتأتي ما يفيد عدم حجية المذكورات كقوله السابق في مسألة يجب العمل به في الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الأكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فإن ذلك يفيد تصحيح عدم حجية اتفاق الأكثر وهو شامل لأهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجية اتفاق أهل المدينة. وكقوله فيما سيأتي في باب الاستدلال في مسألة الصحابي «وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الأربعة» فإنه يفيد تصحيح عدم حجية قول الشيخين والخلفاء الأربعة. فإن قلت: فلا حاجة مع تلك المواضع إلى ما ذكره هنا لأنه يعلم من عدم حجيته الذي أفادته تلك المواضع أنه ليس إجماعاً وإلا كان حجة. قلت: لما كان للإجماع شروط فربما توهم إمكان تحقق جميعها في تلك المواضع وأن محل عدم الحجية فيها المستفاد في تلك المواضع ما لم تتوفر تلك الشروط وإلا ثبتت الحجية فنبه بما ذكره هنا على دفع ذلك التوهم. ثم رأيت شيخ الإسلام أجاب بأنه إنما عبر بما ذكره لغرض الاختصار في قوله وهو الصحيح في الكل مع توفيته بالغرض لأن الإجماع يلزمه حجيته فإذا انتفى انتفت اهـ. وأقول: يرد عليه أن هذا إنما يفيد نفي حجيته من حيث كونه إجماعاً لا نفي حجيته على الإطلاق. لا يقال يجوز أن يكون المراد هنا نفي الحجية من حيث كونه إجماعاً، وأما نفي الحجية من غير هذه الحيثية فمستفاد من المواضع الآخر فلا إشكال أصلاً لأنا نقول: الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح في أن الكلام هنا في الحجية على الإطلاق.

ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وإن قصرت عنه عبارته أنه إذا انتفى الإجماع انتفت حجيته من حيث كونه إجماعاً لانتفائه وحجيته مطلقاً لأن الأصل عدم الحجية من جهة أخرى. فقوله «فإذا انتفى انتفت» أي حجيته أي والأصل عدم حجية أخرى. الثاني أنه لا حاجة مع قوله «أهل المدينة وأهل الحرمين» لما بينهما لأنه بعض كل منهما فإذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالأولى، بل لا حاجة أيضاً لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لأن الأول بعض الثاني، ولا لذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الأربعة لذلك أيضاً. ويمكن أن يجاب بأنه لما قيل بحجية كل واحد من المذكورات بخصوصه ناسب الاعتناء بنفي كل واحد صريحاً ليقع الرد على كل قائل بخصوصه. الثالث استدل ابن الحاجب للقول بأن إجماع أهل المدينة حجة بعد أن فسرهم بالصحابة والتابعين بقوله إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه أنهم أعرف بالوحي والمراد منه لسكنهم محل الوحي، وقد يؤخذ منه أن المراد بهم الصحابة

والحسين رضي الله عنهم (والخلفاء الأربعة) أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم (والشيخين) أبي بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) لأنه اتفاق بعض مجتهدي الأمة لا كلهم (وإن) الإجماع (المنقول بالآحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح في الكل) وقيل إن الإجماع في الأخيرة ليس بحجة لأن الإجماع قطعي فلا يثبت بخبر الواحد. وقيل فإنه بما قبل الأخيرة من الست حجة. أما في الأولى فلحديث الصحيحين «إنما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»[1] والخطأ خبث فيكون منتفياً عن أهلها. وأجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث

الذي استوطنوا المدينة حياته ﷺ وإن استوطنوا غيرها بعده، والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحي والمراد منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك، وهذا يقتضي أن تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون فيها على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة والتابعين كما تقدم اللهم إلا أن يكون للغالب. وبالجملة فيحتمل أن لا يتقيد الحكم بالساكنين بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في نحو قباء والعوالي إذا كان لهم تردد على المدينة بحيث يطلعون معه على الوحي وما يتعلق به. ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول بعد كلام قرره ما نصه: وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان إلى مكان آخر كان الحكم على حاله، فهذا سر هذه المسألة عند مالك لا خصوص المكان، بل العلماء مطلقاً خصوصاً أهل الحديث يرجحون الأحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين: إذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه. وسببه أنه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه أيسر وأكثر، وإذا بعدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج أولئك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الأمر بحاله لم يحصل فيه خلل، وبهذا يندفع كثير من الأسئلة مع المسألة كاستشكاله الفرق بينه وبين قول النبي عليه الصلاة والسلام، إذا خرج من موضعه فإنا نلتزم التسوية في أن الأمرين حجة في جميع المواطن اهـ. ورأيت الإسنوي عبر بقوله ذهب الإمام مالك إلى أن إجماع أهل المدينة حجة أي إذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب اهـ. فليتأمل. قوله: (لانتفاء عصمتهم) قال شيخنا الشهاب: هذا لا ثبت به المدعي اهـ. أقول: يعني لأن انتفاء العصمة إنما يستلزم إمكان الصدور والإمكان لا يقتضي الوقوع بالفعل. ويمكن أن يجاب بأنه لاحظ في الاستدلال العادة فإنها تقضي بوقوع الخطأ من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطأ بل بيان علة صحة صدور الخطأ المتحقق، وأما العلم بتحققه فمن دليل آخر فكأنه قال: وأجيب بأن الخطأ

---

(١) رواه البخاري في كتاب فضائل المدينة باب ٢، ١٠. مسلم في كتاب البر حديث ٥٣. أبو داود في كتاب الجنائز باب ١. النسائي في كتاب الحج باب ١٢ الموطأ في كتاب المدينة حديث ٤، ٥. أحمد في مسنده (٣٨٧/١) (٢٣٧/٢).

على أنها في نفسها فاضلة مباركة. وأما في الثانية فلقوله تعالى ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ [الأحزاب: ٣٣] والخطأ رجس فيكون متنفياً عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذي عن عمر بن أبي سلمة أنه لما نزلت هذه الآية لف النبي ﷺ عليهم كساء وقال: هؤلاء أهل بيتي وخاصتي اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً[١]. وروى مسلم عن عائشة قالت: خرج النبي ﷺ غداة وعليه مرط مرجل من شعر أسود فجاء الحسن بن علي فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال: إنما يريد الله ليذهب الرجس عنكم أهل البيت

وقع منهم لا دلة دلت على وقوعه منهم وإنما صح وقوعه منهم لانتفاء عصمتهم فلم يقم بهم مانع الوقوع، ولا يخلو هذا عن حسن ودقة كما يدرك بالتأمل. ثم رأيت الكمال أوّل قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اهـ. وعلى هذا فلا إشكال في الاستدلال لكن يرد عليه أن جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور، وقد يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم في ذلك فليتأمل. قوله: (وخاصتي) قال شيخنا الشهاب: يمنع صراحة الدليل في المدعي ولذا والله أعلم قال «وروى مسلم الخ» اهـ. وأقول: فيه نظر[٢].

قوله: (ليذهب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب: كذا في غالب النسخ وهو مخالف لنظم القرآن اهـ. قوله: (**وأما في الثالثة فلقوله ﷺ عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي**) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه إن أريد بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعي أو سنة الأربعة بمعنى ما اجتمعوا عليه، فهذا لم يعلم قبل انقراضهم فلم يعلم في زمن الأوّل منهم ولا الثاني والثالث إذ كونهم خلفاء لم يعلم من أوّل الأمر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع عليه الخلفاء الأربعة لأنا نقول: نختار الثاني ولا محذور في عدم تأتي اتباعهم قبل انقراضهم، ويكفي اتباعهم بعده على أنه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر. قوله: (**إلا ستة أشهر مدّة الحسن بن علي**) قضيته أن الحسن رضي الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا: إنه آخر الخلفاء الراشدين بنص جده ﷺ ولي الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فأقام بها ستة أشهر وأياماً. وقضيته أيضاً ما قال شيخنا الشهاب: اعتبار موافقة الحسن لهم اهـ. أي فيشكل بعدم عده فيهم في هذا القول إلا أن يوجه بقصر مدّته واشتغاله فيها عن النظر. قوله: (**في الثالثة والرابعة وأجيب بمنع انتفائه**) أقول: لقائل أن يقول لو اقتصر في الاستدلال في الأولى على قوله فقد حث على اتباعهم وذلك يستلزم أن قولهم حجة وإلا لم يصح اتباعهم وفي الثانية على قوله أمر بالاقتداء بهما فدل

---

(١) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ٦٠. أحمد في مسنده (١/٣٣١) (٣/٢٥٩).

(٢) بالأصول هنا بياض.

ويطهركم تطهيراً.[١] وأجيب بمنع أن الخطأ رجس والرجس قيل العذاب وقيل الإثم وقيل كل مستقذر ومستنكر. وأما في الثالثة فلقوله ﷺ عليه وسلم «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجد»[٢].

رواه الترمذي وغيره وصححه وقال «الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً»[٣] أي تصير أخرجه أبو حاتم وأحمد في المناقب. وكانت مدة الأربعة هذه المدة إلا ستة أشهر مدة الحسن بن علي فقد حث على اتباعهم فينتفي عنهم الخطأ. وأجيب بمنع انتفائه. وأما في الرابعة فلقوله ﷺ «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[٤] رواه الترمذي وغيره وحسنه. أمر بالاقتداء بهما فينتفي عنهما الخطأ. وأجيب بمنع انتفائه. وأما في الخامسة والسادسة فلأن إجماع من ذكر فيهما إجماع الصحابة لأنهم كانوا بالحرمين وانتشروا إلى المصرين. وأجيب على تقدير تسليم ذلك بأنهم بعض المجتهدين في عصرهم على أنّ فيما ذكر تخصيص الدعوى بعصر الصحابة (و) علم (**أنه لا يشترط**) في المجمعين (**عدد التواتر**) لصدق مجتهدي الأمة بما دون ذلك (**وخالف إمام الحرمين**) فشرط ذلك نظراً للعادة (و) علم (**أنه لو لم يكن**) في العصر (**إلا**) مجتهد (**واحد لم يحتج به**) إذ أقل ما يصدق به اتفاق مجتهدي الأمة اثنان (**وهو**) أي عدم الاحتجاج به (**المختار**) لانتفاء الإجماع عن

على أن قولهما حجة وإلا لم يصح الاقتداء بهما لتم الاستدلال ولم يلاقه هذا الجواب، فأي حاجة إلى اعتبار انتفاء الخطأ في الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليتأمل. قوله: (**تخصيص الدعوى بعصر الصحابة**) أقول: لا يخفى أنس التخصيص متحقق وإن كان ما ذكر يقتضي التخصيص بما قبل الانتشار بالنسبة لإجماع أهل الحرمين وبما بعده بالنسبة لإجماع أهل المصرين. قوله: (**وإنه لو لم يكن في العصر إلا واحد لم يحتج به**) اعتراض عليه بأن الذي علم انتفاء الإجماع لا انتفاءُ الحجية ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها، ويجاب بنظير ما تقدم في قوله «وإن إجماع كل من أهل المدينة الخ»، وأجاب شيخ الإسلام هنا بنظير ما أجاب به هناك مما مر بما فيه.

قوله: (**وهو المختار وقيل يحتج به**) ذهب الإمام واتباعه إلى هذا الثاني. قال الإسنوي: المحدود إنما هو الإجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد إذا لم يكن في العصر غيره

---

(١) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة حديث ٦١. أبو داود في كتاب اللباس باب ٥. أحمد في مسنده (٦/ ١٦٢).

(٢) رواه أبوا داود في كتاب السنة باب ٥. الترمذي في كتاب العلم باب ١٦ ابن ماجه في كتاب المقدمة باب ٦. أحمد في مسنده (١٢٦/٤).

(٣) رواه أحمد في مسنده (٥/ ٢٢٠، ٢٢١).

(٤) رواه الترمذي في كتاب المناقب باب ١٦، ٣٧. ابن ماجه في كتاب المقدمة باب١١. أحمد في مسنده (٥/ ٣٨٣).

الواحد (وقيل يحتج به) وإن لم يكن إجماعاً لانحصار الاجتهاد فيه (و) علم (إن انقراض العصر) بموت أهله (لا يشترط) في انعقاد الإجماع لصدق تعريفه مع بقاء المجمعين ومعاصريهم. (وخالف أحمد وابن فورك وسليم) الرازي (فشرطوا انقراض كلهم) أي كل أهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم (أقوال اعتبار العامي والنادر) هل

فإن الإمام وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف ـ يعني البيضاوي ـ بالاتفاق ينفيه، فإن الاتفاق إنما يكون من اثنين فصاعداً. نعم حكى الآمدي وابن الحاجب في الاحتجاج به قولين من غير ترجيح وإذا قلنا بالأول فتغير اجتهاده ففي الأخذ بالثاني نظر يحتاج إلى تأمل، وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده إلى خلافه اهـ. وأقول: قياس كونه حجة امتناع الأخذ بالثاني ومخالفة المجتهد الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لأنه دليل شرعي استقر أمره فليتأمل. قوله: (بموت أهله) قال شيخنا الشهاب: لو قال «أو بعضهم» كان أولى لكنه مراد اهـ. وأقول: وجه ذلك أن مقابلة الأقوال المذكورة تقتضي أن يقول ما ذكر لأن نفي اشتراط موت الجميع لا يخالفه أي يناقضه اشتراط موت البعض كما في تلك الأقوال، لكن ما ذكره هو حقيقة انقراض العصر ويمكن أن يقال أراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم. قوله: (وخالف أحمد وابن فورك وسليم إلى قوله أقوال اعتبار العامي والنادر) قال الكمال: ظاهره أن الأقوال الأربعة لهؤلاء الثلاثة إما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الأقوال الأربعة، وأما على معنى أن كل واحد قائل بقول منها، ومنهم من نقل عنه مع ما قال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد إذ لا نقل يساعده بل النقل بخلافه إذ المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ. وأقول: ما قال إنه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا التفات إلى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة. وأما قوله «إن لا نقل يساعده» فلا التفات إليه لأنه مجرد دعوى بحسب اطلاعه. وأما قوله «بل النقل بخلافه إذ المعروف الخ» فهو ممنوع إذ ما ساقه من المعروف لا ينافي أن هؤلاء الذين اقتصر المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الأقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لا يخفى على المتأمل فيما حكاه. ثم قال الكمال: واعلم أن مشترطي الانقراض قائلون بحجية الإجماع قبله لكن لو رجع راجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحاً في الإجماع، فالانقراض في الحقيقة شرط لانعقاده دليلاً مستقر الحجية كغيره من الأدلة لا لأصل انعقاده حجية اهـ. وأقول: يمكن حمل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بأن يراد به أنه لا يشترط الانقراض في انعقاده على الإطلاق لا في حق المجمعين فيمتنع رجوعهم ورجوع بعضهم، ولا في حق غيرهم فتمتنع مخالفته خلافاً للمذكورين فإنه يشترط عندهم الانقراض في حقهم على الإطلاق، ولهذا جاز الرجوع والمخالفة عندهم قبل الانقراض. ففي الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء إلا انعقاده في الجملة لا على الإطلاق بخلاف قول المصنف فإنه حصل عنده

يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامي دون النادر أو العكس كما يستفاد من جمع المسألتين فينبني على الأوّلين الأوّل والرابع، وعلى الأخيرين الثاني والثالث، واستدلوا على اشتراط الانقراض في الجملة بأنه يجوز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الأوّل فيراجع

الانعقاد على الإطلاق، على أنه يمكن أن يقال: المراد بانعقاد الإجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يرد عليه ما ذكر بوجه لأن الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا إشكال في نسبة المخالفة إليهم. غاية الأمر أن الخلاف في اشتراط ما ذكر في انعقاده لا في نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه.

قوله: **(فشرطوا انقراض كلهم)** أي حتى العوام. وأقول: قد يرد عليه أنه يلزم أن لا يتصوّر وجود إجماع يعلم به لأن اشتراط الانقراض يقتضي اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يخلو عن حادث وانقراض جميع من في العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة، ولو تصوّر بطلت فائدة الإجماع إذ أبعد انقراض الجميع لا يتصور العلم به لفقد من يعلم به اللهم إلا أن يوجد خلق جديد بعد الانقراض. ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وإن اعتبر موافقة الحادث من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا إشكال لجواز أن ينقرض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالإجماع، أو بأنه أعني هذا القائل إنما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وإن اعتبر موافقته لهم قبل انقراضهم، فإذا انقرض المجمعون لزم الإجماع وإن بقي الحادثون فليتأمل. قوله: **(أو غالبهم)** أقول: حاصل هذا أنه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء هذا على اعتبار العامي دون النادر لكن الظاهر أنه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام لأنه إذا اغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاغتفار عدم موافقة النادر من العوام أولى. وأن المراد بالنادر ما اغتفر في الأقوال السابقة المقابلة للجمهور، فالمراد به الواحد على أوّل تلك الأقوال وهكذا. وقضية ذلك أنه لا يغتفر عامي وعالم على الأوّل المذكور فليتأمل. وظاهر أنهما يغتفران على ثانيهما لأنه إذا اغتفر عليه المجتهدان فالمجتهد والعامي أولى. قوله: **(أو علمائهم كلهم أو غالبهم)** أقول: لا يخفى عدم تصور هذا الثاني إذا انحصر العلماء في اثنين فحينئذ يعتبر على هذا انقراضهما. قوله: **(في الجملة)** لعل معناه مع قطع النور عن خصوص واحد من الأقوال فيشمل الجميع. لا يقال بل هو إشارة إلى أن جواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الأوّل فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض غالب علمائهم لأن من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن يطرأ لهم ما ذكر فيرجعوا لأنا نقول: هذا غلط منشؤه الغفلة عن أن من اشترط انقراضه في هذه الأقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر أن غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده. نعم يمكن أن يكون فيه ـ أعني قوله في الجملة ـ إشارة إلى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض

عنه جوازاً بل وجوباً. وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للإجماع عليه (وقيل يشترط) الانقراض (في) الإجماع (السكوتي) لضعفه بخلاف القولي وسيأتي (وقيل) يشترط الانقراض (إن كان فيه) أي في المجمع عليه (مهلة) بخلاف ما لا مهلة فيه كقتل النفس واستباحة الفرج إذ لا يصدر إلا بعد إمعان النظر (وقيل) يشترط الانقراض (إن بقي منهم) أي من المجمعين (كثير) كعدد التواتر بخلاف القليل إذ لا اعتبار به، فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل (و) علم (أنه لا يشترط) في انعقاد الإجماع (تمادي الزمن) عليه لصدق تعريفه مع انتفاء التمادي عليه كأن مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك (وشرطه) أي التمادي (إمام الحرمين في) الإجماع (الظني) ليستقر الرأي عليه كالقطعي وسيأتي التمييز بينهما (و) علم (أن إجماع) الأمم (السابقين) على أمة محمد ﷺ (غير حجة) في ملته حيث

جميع أهل العصر بالنسبة للعوام إذ لا يتصوّر في حقهم جواز الطرو والرجوع المذكورين. قوله: (بخلاف القولي) أقول: قد يقال غير السكوتي لا ينحصر في القولي فلم اقتصر عليه وعبارة العضد وقيل يشترط في السكوتي دون غيره اهـ. قوله: (إن كان فيه مهلة) أي بأن يمكن استدراكه.

قوله: (بخلاف ما لا مهلة فيه) أي بأن لا يمكن استدراكه. قال الكمال: والظاهر أن المرجع في الزمن الذي يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المنخول تمادي الزمن بعد انعقاد الإجماع اهـ. وأقول: في صحة هذا الكلام نظر ظاهر إذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل إمكان الاستدراك. فالمعنى أن المجمع عليه إن كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما أجمعوا عليه اشترط الانقراض، وإن كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم يشترط. والحاصل أنه إن كان ما أجمعوا عليه لو عمل به أمكن استدراكه لو رجعوا كغرم زيد لعمرو مثلاً اشترط الانقراض وإلا كالقتل لم يشترط ولا معنى مع ذلك للضبط الذي ذكره فتأمله. قوله: (كقتل النفس الخ) لا يخفى أن المجمع عليه جواز القتل مثلاً وإباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لا نفس القتل، واستباحة الفروج بمعنى إتيانها معتقداً إباحتها وحينئذ فهلا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه إنما عبر بما ذكره لأنه الذي لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليتأمل. قوله: (كعدد التواتر) قال الكمال: يوهم أنه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع أن المعروف في حكايته الضبط بعدد التواتر اهـ. لا يقال للشارح أن يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لأنا نقول: هذا إنما يصحح الإتيان بكاف التمثيل ولا يدفع إيهام أن ما دون الأقل من الكثير أيضاً إلا أن يقال في التمثيل به إشعار بعدم كفاية ما دونه وإلا لمثل به كما هو الأولى على هذا التقدير. قوله: (فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب: لا يقال هذا يتحد مع قوله الذي مر «أو غالبهم» لأنا نقول: لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا أن تكون

أخذ أمته في التعريف (**وهو الأصح**) لاختصاص دليل حجية الإجماع بأمته كحديث ابن ماجه وغيره «إن أمتي لا تجتمع على ضلالة» وقيل إنه حجة بناء على أن شرعهم لنا وسيأتي الكلام فيه (و) علم (**أنه**) أي الإجماع (**قد يكون عن قياس**) لأن الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بدّ له من مستند كما سيأتي والقياس من جملته (**خلافاً لمانع جواز ذلك**) أي الإجماع عن قياس (و) مانع (**وقوعه مطلقاً أو في**) القياس (**الخفي**) دون الجلي وسيأتي التمييز بينهما، والإطلاق والتفصيل راجعان إلى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة أن القياس لكونه ظنياً في الأغلب تجوز مخالفته لأرجح منه فلو جاز الإجماع عنه لجاز مخالفة الإجماع. وأجيب بأنه إنما يجوز مخالفة القياس إذا لم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى إراقة نحو الزيت إذا وقعت فيه فأرة قياساً على السمن (و) علم (**إن اتفاقهم**) أي المجتهدين في عصر (**على أحد القولين**) لهم (**قبل استقرار الخلاف**) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (**جائز ولو**) كان الاتفاق (**من الحادث بعدهم**) بأن ماتوا ونشاء غيرهم فإنه يعلم جوازه أيضاً لصدق تعريف الإجماع على كل من

غالبة، فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلاً وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط هنا لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اهـ.

قوله: (**إن اتفاقهم على أحد القولين**) لو مات القائلون بأحد القولين فهل يصير القول الآخر مجمعاً عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالف لهم فيه أو لا؟ فيه نظر ويظهر أنه لا يصير بمجرد الموت بل لا بدّ من تجديد نظر الباقين في قولهم ونفي القول الآخر، ثم رأيت الإمام وأتباعه صرحوا بالأوّل. وعبارة الإمام المسألة الخامسة: أهل العصر إذا انقسموا إلى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقين إجماعاً لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الإجماع. وكذا القول إذا انقسم إلى قسمين ثم كفر أحدهما فإنه يصير قول الثاني حجة اهـ. ورأيت القرافي نازعه في صورة الموت فقال: قلنا ينبغي أن يتخرج هذا على أن قول الميت هل هو معتبر أم لا؟ فإن قلنا معتبر لا يكون الباقي إجماعاً، وإن قلنا غير معتبر صار الثاني إجماعاً اهـ. وسكت عن صورة الكفر. وعبارة الإسنوي في شرح المنهاج: إذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت إحدى الطائفتين أو ارتدت ـ كما قاله في المحصول ـ فإنه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الأمة وهذا هو الذي جزم به الإمام وأتباعه وصرحوا بكونه إجماعاً أيضاً، وهو يؤخذ من تعليل المصنف. وذكر ابن الحاجب هذه المسألة في أثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الأوّل وحكى عن الأكثرين أنه لا يكون إجماعاً، وذكر الآمدي نحوه أيضاً. قوله: (**ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم**) قال شيخنا الشهاب: يلزم أن يصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعضهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد. ويجاب بأن «لو» شرطية لا غائية وجواب الشرط قوله «فإنه يعلم الخ» اهـ. وأقول: يمكن أن يجاب أيضاً بأن

هذين الاتفاقين. ووجه الجواز أن يجوز أن يظهر مستند جلي يجتمعون عليه، وقد أجمعت الصحابة على دفنه ﷺ في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر **(وأما)** الاتفاق **(بعده)** أي بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر **(فمنعه الإمام)** الرازي مطلقاً **(وجوزه الآمدي مطلقاً وقيل)** يجوز **(إلا أن يكون مستندهم)** في الاختلاف **(قاطعاً)** فلا يجوز حذراً من إلغاء القاطع، واحتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الأخذ بكل من شقي الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين. وأجاب المجوّز بأن تضمنه ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فإذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبني على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً، وفيما نسبه المصنف إلى الإمام والآمدي انقلاب والواقع أن الإمام جوز والآمدي منع **(وأما)** الاتفاق **(من غيرهم)** أي من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم **(فالأصح)** أنه **(ممتنع إن طال الزمان)** أي زمان الاختلاف إذ لو انقدح وجه في سقوطه

قوله «اتفاقهم على حذف المضاف» أي جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر من المجتهدين وهذا يشمل اتفاق الحادثين. قوله: **(إلا أن يكون مستندهم قاطعاً)** أقول: فيه تأمل لأنه إن كان المراد قاطع الدلالة أشكل عليه أن قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأتى كونه مستنداً لخلاف أي المخالفة، وإن كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله «حذراً من إلغاء القاطع» إذ إلغاؤه من حيث مدلوله وهو ظني لا يمتنع إلغاؤه، وقد يختار الأوّل ولا مانع من مخالفة قاطع الدلالة نظراً لإمكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الإشكال على احتجاج هذا القول فليتأمل. قوله: **(فلا اتفاق قبله)** قال شيخنا الشهاب: لو قال بدله وقته كان بيناً اهـ. وأقول: لأن الاتفاق قبله ثابت قطعاً. وقد يجاب بحمل كلامه على أن المراد فلا اتفاق قبله تمتنع مخالفته، أو بأن باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز الأخذ المذكور وإلا لم يتفقوا على أحد الشقين، وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه في عقل أو نقل.

قوله: **(والخلاف مبني على أنه لا يشترط انقراض العصر فإن اشترط جاز الاتفاق مطلقاً قطعاً)** هذا قد يشكل بالقول الأخير إذ إلغاء القاطع محذور مطلقاً إلا أن يريد بالخلاف غير هذا القول، أو يلتزم هذا القائل أن إلغاء القاطع إنما يحذر عند الانقراض لتبين أمره بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال أن يتبين الخطأ في قطعيته. قوله: **(وأما من غيرهم فالأصح ممتنع إن طال الزمان)** فإن قلت: هذا يرد على المصنف حينئذ لأنه علم من التعريف جواز هذا أيضاً قلت: قد يقال لا يرد لأنه فهم من التعريف أمران: إن هذا إجماع وأنه جائز ولا إشكال في الأوّل لأنه إجماع وإن كان ممتنعاً والتعريف يشمل الأفراد الممتنعة أيضاً. وكذا الثاني لأنه مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقرينة هذا الكلام. فإن قلت: الاستثناء من التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت: قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد بالذات من التعريف ناسب

لظهر للمختلفين بخلاف ما إذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم. وقيل يجوز مطلقاً

التسامح فيه بأمثال ذلك فليتأمل. قوله: (بأن ماتوا ونشأ غيرهم) أقول: ليس هذا تفسير الاستقرار الخلاف ما قد يتوهم لأنه ينافيه قول المصنف السابق «ولو من الحادث بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار» بل هو تصوير للحالة التي يتأتى بها الاتفاق من غيرهم بعد استقرار الخلاف لأن الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى. قوله: (بخلاف ما إذا قصر) أي فيجوز قطعاً. وهذا ظاهر كلامه بل صريحه وينبغي جريان مثله في مسألة الإمام والآمدي السابقة أعني ما إذا كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أي فيستثنى من ذلك ما إذا قصر الزمن فيجوز اتفاقهم قطعاً بل هو أولى من مسألتنا يدل على الأولوية الغاية في قول المتن السابق «ولو من الحادث بعدهم» فكان من حقه أن يقيد مسألة الإمام والآمدي بطول الزمن. كذا قال شيخنا الشهاب. وأقول: ما قاله محتمل احتمالاً قوياً ولا ينافي ذلك أن استقرار الخلاف مضبوط بطول الزمن أيضاً لما سيأتي آنفاً. ويحتمل أن يفرق بين المسألتين بما قد يشير إليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز مطلقاً بجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين.

وحاصله أنه قد يظهر في القول لغير صاحبه ما لا يظهر له كما جرت العادة بذلك، ولهذا جرت أيضاً بعرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد لا يثق بقوله إلا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع في المسألة السابقة عند القصر أيضاً بخلافه في هذه. وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق أن مقتضاه أن الجواز في حق غيرهم أولى منه في حقهم وهو عكس ما دلت عليه المبالغة في كلام المصنف فيما قبل الاستقرار وإما لإمكان الفرق بين الحالتين بأنه في حالة استقرار الخلاف قد طال الزمن فقوي احتمال أن يظهر لغيرهم ما لا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لأنه لم يطل الزمن فلم يقول ذلك الاحتمال فرجح جانبهم بكونهم قد خاضوا في الواقعة، فهم باعتبار هذه الجهة التي لم يعارضها جهة أخرى أقرب إلى الاطلاع على ما فيها. وإما لإمكان أن يسوي بينهما ويحمل قوله «ولو من الحادث» على مجرد دفع التوهم دون الإشارة إلى الأولوية. والحاصل أن ما بحثه الشيخ محتمل وليس بلازم فليتأمل. فإن قلت: هذا كله بناء على ما قاله الكمال من أن المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان استقرار الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار، أما على ما أشار إليه شيخ الإسلام حيث قال في قوله «إن طال الزمان» تصريح بما علم من استقرار الخلاف من أن المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا إشكال في القطع بالجواز هنا عند القصر لأن هذا ثابت هناك أيضاً إذ المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف، ولا فرق بينهما في هذه الحالة كما تقدّم. قلت: بل جنس الإشكال بحاله لأن ما تقدّم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز فيهم إنما هو قول الجمهور خلافاً للصيرفي، ومن الجواز في الحادث بعدهم إنما هو مبني على

لجواز ظهور سقوط الخلافيّة لغير المختلفين دونهم مطلقاً (و) علم (أن التمسك بأقل ما قيل حق) لأنه تمسك بما أجمع عليه مع ضميمه أن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله أن العلماء اختلفوا في دية الذمي الواجبة على قاتله، فقيل كدية المسلم، وقيل كنصفها، وقيل كثلثها فأخذ به الشافعي للاتفاق على وجوبه ونفي وجوب الزائد عليه بالأصل، فإن دل دليل على وجوب الأكثر أخذ به كما في غسلات ولوغ الكلب قيل إنها ثلاث، وقيل إنها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به (وأما) الإجماع (السكوتي) بأن يقول بعض المجتهدين حكماً ويسكت الباقون عنه بعلم بعد العلم به إلى آخر ما يأتي في صورته. (فثالثها) أي الأقوال فيه أنه حجة (لا إجماع) وثانيها أنه حجة وإجماع لأن سكوت العلماء

الجواز فيهم كما أفاد ذلك صريح كلام الزركشي كالمصنف وغيره. وحينئذ فالقطع بالجواز في غيرهم الذي أفاده كلاح الشارح هنا بناء على ما أشار إليه شيخ الإسلام منافٍ لحكاية خلاف الصيرفي المستفادة مما تقدّم. ومما يرد على ما أشار إليه شيخ الإسلام لزوم استدراك قوله «إن طال الزمان» قوله: (مع ضميمة إن الأصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران: أحدهما قال شيخنا الشهاب: هذا قد ينافي الإجماع. وأقول: إذا أريد أن الإجماع على حقية الأقل مع قطع النظر عن الزيادة نفياً وإثباتاً فلا منافاة. ثانيهما أن هذا يقتضي تخصيص المسألة بالوجوب فليتأمل. الحامل عليه مع إمكان جريانها في غيره أيضاً كما لو قيل بإباحة بعض المضار في حالة وقيل بإباحته في حالتين إحداهما الحالة المذكورة وقيل بإباحته في سائر الأحوال فالإباحة في الحالة المذكورة أقل ما قيل والأصل عدم إباحة ما زاد عليها فليتأمل.

قوله: (بأن يقول بعض المجتهدين حكماً الخ) أقول: الظاهر أن منه أيضاً أن يفعل بعضهم فعلاً يدل على الجواز أو يمتنع من فعل امتناعاً يدل على الامتناع ويسكت الباقون بعد العلم الخ. ومن القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه إذا كان حاكماً وفي معناه أو معنى الفعل الإشارة إلى الحكم وكتابته. واعلم أن الإجماع السكوتي إنما يتحقق فيما قبل استقرار المذهب لا بعده أيضاً، ولها قال العضد كابن الحاجب: إذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره واحد منهم فإن كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعاً إذ لا عادة بإنكاره فلم يكن حجة، وإذا كان قبله هو عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اهـ. قوله: (فثالثها أنه حجة لا إجماع) ليس المراد نفي حقيقة الإجماع عنه كما يسبق إلى الوهم منه بل نفي مطلق اسم الإجماع عنه بدليل قول الشارح «ونفي الثالث اسم الإجماع الخ» وسيأتي بيان ذلك. وحينئذ فقول الشارح «وثانيها أنه حجة وإجماع» يحتمل أن مراده بقوله «وإجماع» إثبات كل من كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى وإجماع حقيقة واسماً فيكون الدليل وهو قوله «لأن سكوت العلماء الخ» لبعض المطلوب أي لكونه فرداً من أفراد الإجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة. ويمكن أن يكون دليلاً للتسمية أيضاً نظراً لأنه

في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة، ونفي الثالث اسم الإجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعي أي المقطوع فيه بالموافقة بخلاف الثاني كما سيأتي وأولها ليس بحجة ولا إجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد في المسألة. ونسب هذا القول للشافعي أخذاً من قوله «لا ينسب لساكت قول» (ورابعها) أنه حجة (بشرط الانقراض) لأمن ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله (وقال ابن أبي هريرة) أنه حجة (إن كان

إذا ثبت أنه من أفراد الإجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الأصل، ويحتمل أن مراده إثبات كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن يشكل حينئذ قوله الآتي عقب «وفي تسميته الخ» وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث لأنّ المتبادر بيان الاختلاف المشار إليه في كلام المصنف لا الاختلاف في نفس الأمر من غير إشارة إليه في كلامه إلا أن يقال: لما كانت التسمية لازمة لكونه من أفراد الإجماع بحسب الأصل والظاهر كفى ذلك في الإشارة إليها من كلامه. ويحتمل أن مراده إثبات التسمية فقط، وحينئذ يشكل الاستدلال المذكور لأنه لا يناسب ذلك إلا أن يكون باعتبار لازمه إذ يلوزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة أنه من أفراد معناه كذلك. ويشكل أيضاً قول الشارح الآتي «وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال» لأنه جعل الحاصل كونه من أفراد الإجماع ولا تعرض في هذا القول لذلك على هذا التقدير إلا أن يجاب بأنه تعرض فيه للحجية وهي مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الحجية على ذلك فليتأمل.

قوله: (وثانيها أنه حجة وإجماع) قال شيخنا الشهاب: عبر في هذا بالثاني وفي القول الآتي بالأوّل فما حكمته اهـ. وأقول: يمكن أن يكون من حكمته ذكر الأقوال على ترتيب العكس وذلك لأنه لما تعذر ذكرها على الأصل المقتضي لذكر الأول ثم الثاني ثم الثالث للاحتياج إلى فصل الفاء في كلام المصنف وهي كالجزء مما دخلت عليه كان الأولى ذكر العكس مرتباً، فاحتاج إلى التعبير عن هذا بالثاني. فإن قلت: كان يمكنه ذكر ما يأتي معبراً عنه بالثاني. قلت: ما فعله أنسب لمشاركة هذا للثالث في أحد الجزأين ومباينة الآتي له فيهما والمشارك أقرب فكان ذكره عقبه أولى. قوله: (ونسب هذا القول للشافعي الخ) أقول: قال النووي في شرح الوسيط الصواب من مذهب. . . .[1] أنه حجة وإجماع ولا ينافي ذلك قول الشافعي رضي الله تعالى عنه «لا ينسب إلى ساكت قول» لأنه محمول عند المحققين على نفي الإجماع القطعي فلا ينافي كونه إجماعاً ظنياً ويكون المراد بقوله «لا ينسب إلى ساكت» قول نفي نسبة القول صريحاً إليه لا نفي الموافقة الأعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها إذناً ولا يسمى قولاً، وكما يسمى سكوت الولي عند الحاكم عن التزويج عضلاً ولا يسمى قولاً. قوله: (إن كان فتياً لا

---

(١) هنا بياض بخطه.

فتياً) لا حكماً لأن الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضاً بها بخلاف الحكم (و) قال (أبو إسحق المروزي عكسه) أي أنه حجة إن كان حكماً لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا (و) قال (قوم) إنه حجة (إن وقع فيما يفوت استدراكه) كإراقة دم واستباحة فرج لأن ذلك لخطره لا يسكت عنه الأراض به بخلاف غيره بخطه (و) قال (قوم) إنه حجة إن وقع (في عصر الصحابة) لأنهم لشدتهم في الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) إنه حجة (إن كان الساكتون أقل) من القائلين نظراً للأكثر وهو قول من قال إن مخالفة الأقل لا تضر (والصحيح) أنه (حجة) مطلقاً وهو ما اتفق عليه القول الثاني والثالث، وقال الرافعي: إنه المشهور عند الأصحاب. قال: وهل هو إجماع فيه وجهان (وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي) وهو ما

حكماً) أي إن كان الحكم الذي قاله البعض وسكت الباقون عنه فتيا أي مفتى به أي إن كان قائله قاله على سبيل الإفتاء لا على سبيل الحكم والقضاء. قوله: (وهو قول من قال إن مخالفة الأقل لا تضر) فيه أمران: الأول قال شيخنا الشهاب: إن كان عن نقل فلا إشكال وإلا فقد ذهب من يقول بضرر مخالفة القليل إلى أن سكوتهم لا يضر اهـ. وأقول: لأن السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره الرضا بخلاف المخالفة بالقول. والثاني أن قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء أن هذه الصورة ـ أعني إذا كان الساكتون أقل من أفراد الإجماع السكوتي وإنه إذا لم يسكت الأقل بل خالف لا يكون من أفراد السكوتي بل الصريح، فيلزم أن يكون الاتفاق مع مخالفة الأقل أقوى منه مع سكوتهم لأن الإجماع الصريح أقوى، ولا يخفى إشكال ذلك وغرابته اللهم إلا أن يلتزم هذا القائل أنه في تلك الصورة مع كونه إجماعاً سكوتياً أقوى من الإجماع الصريح في الصورة الأخرى أو يلتزم أنه في الصورتين إجماع صريح لأن سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهي لا أثر لها قوله: (وهل هو إجماع) أي فرد من أفراده حقيقة.

قوله: (وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي إلى آخر المتن والشرح) أقول: أما قول المصنف «وفي تسميته إجماعاً» فالمراد بتلك التسمية أن يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييد له بالسكوتي كما يصرح بذلك قول الشارح «قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي الخ» فإن قوله: «قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي» صريح في أن المراد بمطلق اسم الإجماع لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي والمراد التسمية بما ذكر حقيقة أي هل يطلق عليه لفظ الإجماع من غير تقييد إطلاقاً حقيقياً أولاً لا التسيمة به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازاً. إذ لا وجه للاختلاف في إطلاق لفظ الإجماع عليه من غير تقييد إطلاقاً مجازياً إذ لا يسمع عاقلاً منع ذلك إذ لا حجر في التجوز حيث وجدت العلاقة وهي هنا في غاية الوضوح وأقلها المشابهة في الاتفاق وإن كان هنا مظنوناً. وأما قول الشارح «وهو ما اختلف فيه القول الثاني

....

والثالث» فإنما خص فيه الاختلاف بهذين القولين دون الأوّل القائل بأنه ليس بحجة ولا إجماع لأنه لا معنى للاختلاف في تسميته بمطلق اسم الإجماع إلا إذا كان فرداً من أفراده حقيقة، والأوّل بنفي ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثاني والثالث. أما الثاني فلقوله «إنه حجة وإجماع» وأما الثالث وإن قال إنه حجة لا إجماع فلأن مراده نفي تسميته إجماعاً بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدّم «ونفي الثالث اسم الإجماع لا اختصاص مطلقه عنده بالقطعي» أي المقطوع فيه بالموافقة. وحاصله أنه عنده من أفراد الإجماع بدليل قوله «بأنه حجة» إذ لا علة لذلك إلا كونه إجماعاً إلا أن اسم الإجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره. وأما قول المصنف «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد» فمعناه أن في كونه بحسب نفس الأمر لا بحسب التأويل أو نحوه فرداً من أفراد حقيقة الإجماع الذي هو الاتفاق المخصوص تردد، وليس معناه أن في إطلاق لفظ الإجماع عليه إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً كما قد يتوهم، فإن هذا فاسد لأمور منها: أنه حينئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله «وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي». ومنها أنه لو كان كذلك لم يصح كون مثاراً لتردد ما ذكر إلا بوسايط وتكلفات كما لا يخفى على الفاضل المتأمل. وبما قررناه يتضح تباين المقامين إذ حاصل الأول الاختلاف في أنه يطلق عليه إطلاقاً حقيقياً لفظ الإجماع من غير تقييد بالسكوتي مع الاتفاق على إطلاقه عليه مع ذلك التقييد، وحاصل الثاني ذكر خلاف في أنه فرد من أفراد حقيقة الإجماع حقيقة. فإن قلت: هل الخلاف الأول مفرع على القول الأول من الخلاف الثاني وهو أنه فرد من أفراد الإجماع حقيقة.

قلت: قول الشارح «قيل نعم» إلى قوله «وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه» كالصريح في أنه كذلك كما لا يخفى. فإن قلت: على القول الثاني من الخلاف الثاني هل يسمى إجماعاً؟ قلت: لا يبعد أنه يطلق عليه مطلق اسم الإجماع ثم يحتمل أن يطلق عليه مقيداً بالسكوتي كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف بين الأول المذكور وبين غيره بقوله «أما السكوتي» أي الإجماع السكوتي. ويحتمل أن لا أيضاً كما قد يدل عليه استدلال القول المذكور في صدر المسألة. وأما قول الشارح «وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال» فالمشار إليه بقوله «فيه» وفي هذا الكلام هو قول المصنف «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد الخ» وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل إنه إجماع حقيقية فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث، وقيل ليس بإجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الأول. ومن هنا يظهر أن المنفي في قول المصنف «فثالثها أنه حجة لا إجماع» هو التسمية بمطلق اسم الإجماع لا حقيقية الإجماع وكونه من أفراده كما يسبق إلى الفهم من هذه العبارة. ويدل على ذلك أيضاً قول الشارح «ونفي الثالث اسم الإجماع الخ» فإن فيه إشارة إلى موافقة الثالث الثاني في كونه إجماعاً وأن مخالفته له في مجرد التسمية بمطلق اسم الإجماع. وقوله أيضاً «فقيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك» إلى قوله «وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه» فإن هذا القيل إشارة إلى مجموع القول الثاني والثالث بدليل

الاقتصار في مقابلته على قوله «وقيل لا» فلا يكون إجماعاً مع أن مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الأقوال، فلولا شمول القيل الأوّل للثالث لكان خارجاً عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقاً لحاصل الأقوال الثلاثة مع أن ذلك البعض النافي مطلق اسم الإجماع إشارة إلى القول الثالث فأحسن التأمل في المقام. فإن قلت: يرد على التحقيق المذكور أن حاصل القول الثالث كونه حجة وإجماعاً حقيقة وأنه لا يسمى بمطلق اسم الإجماع وهذا الثاني لم يتحقق في هذا الكلام.

قلت: المراد تحقق حاصل المقصود بالذات من الأقوال وهو حديث الإجماع والحجية. وأما حديث التسمية بالإجماع فهو من غير المقصود بالذات منها وداخل في قوله «وفيما قبله تحرير الخ». والحاصل أن المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود بالذات من تلك الأقوال فذكر قوله «وفي كونه إجماعاً حقيقة الخ» وقصد تحرير ما اتفق منها وما اختلف فذكر ما قبل هذا كلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما سنبينه، ولا غبار على ذلك بوجه فإن القصد إلى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقاً مما لا يمنع منه عقل ولا نقل ولا يلزمه محذور بوجه. وأما قوله «وبيان لمدركه» فهو عطف على قوله «تحقيق لحاصل الأقوال» والمراد بمدركه ما أشار إليه بقوله «مثاره الخ» فمدرك حاصل القول الثاني والثالث أن السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة ومدرك الأول أن السكوت المذكور ليس كذلك، ثم يحتمل أن المراد هنا بالتحقيق إثبات الشيء بدليل لتضمن هذا الكلام إثبات ذلك الحاصل بدليله من المدرك المذكور، ويحتمل أن المراد به تثبيت الشيء وذكره على وجه حق. وما قررناه من كون الحاصل أنه إجماع فيكون حجة. وكون المدرك أن السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليتأمل. وأما قوله «وفيما قبله» تحرير لما اتفق منها وما اختلف، فالمراد بما قبله إما قول المصنف «والصحيح حجة» وفي تسميته إجماعاً خلف لفظي وبيان ذلك التحرير أن قوله «والصحيح حجة» يتضمن اتفاق الثاني والثالث على الحجية ومخالفة الأول لهما فيها، وأن قوله «وفي تسميته الخ» يتضمن أن الثاني والثالث مع اتفاقهما على الحجية مختلفان اختلافاً لفظياً في تسميته بمطلق اسم الإجماع ولم يتعرض هنا للأوّل مع نفيه أيضاً التسمية المذكورة لما بيناه فيما سبق. وأما بيان اتفاق الثاني والثالث على كونه إجماعاً حقيقة فيجوز أن يستفاد من اتفاقهما على الحجية لأن وجه الحجية عندهما إنما هي لكونه إجماعاً حقيقة وإن كانت الحجية من حيث هي أعم من الإجماع، ويجوز أن يستفاد من كون الخلف في التسمية لفظياً فإنه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه إجماعاً حقيقة. وأما قول المصنف «وفي تسميته الخ» فقط فإنه يفيد اختلاف القولين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق على الإجماع والحجية. فإن قلت: يرد على هذا التحرير أن القول الثالث قاعدته في التفصيل موافقة القولين المطلقين بأن يوافق أحدهما بصدره والآخر بعجزه، وأحد المطلقين هنا كونه إجماعاً حقيقة وحجة،

وثانيهما نفي كل منهما وقد بين في التحرير أن الثالث يوافق من أطلق الإثبات في الجزأين معاً وإن خالفه في التسمية دون من أطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس تحرير الصورة الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على أن جعل الشارح الأول هو نفيهما يخالف قاعدتهم المصرح بها في الثالث المفصل من أنه يدل على القول الأول بصدره وعلى الثاني بعجزه.

قلت: أما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تخليط ظاهر لا يخفى على ماهر إذ لا اشتباه في الفرق بين تحرير صورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف. وما ذكرته من قاعدة القول الثالث في التفصيل إنما هو إذا أريد تحرير صورة الخلاف وهذا بلا خفاء غير مقصود المصنف، وإنما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول الشارح «تحرير لما اتفق منها وما اختلف» أي من تلك الأقوال الثلاثة، ولا شبهة لعاقل في أنه ليس معنى تحرير ذلك إلا بيان القدر الذي وقع عليه اتفاق الأقوال أو بعضها والقدر الذي وقع فيه اختلافها، وعبارة المصنف المذكورة وافية بذلك كما تبين ولا يقول عاقل إن طريق تحرير ذلك المفصل والإشارة بصدره إلى أحد القولين وبعجزه إلى القول الآخر فإن ذلك خطأ لا يخفى إذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل لنا أن نمنع وجوب مراعاة تلك القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقاً. وإنما يجب مراعاتها عند إرادة الاقتصار على بعض أقوال الخلاف مع الإشارة إلى الباقي لا مطلقاً، فإن عاقلاً لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الأقوال على أي وجه كان، ولا من حكاية بعض الأقوال على وجه لا إشارة فيه إلى الباقي إذا لم يرد الإشارة إليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الأئمة من غير نكير من أحد منهم كما لا خفاء معه لمن له أدنى إلمام بعباراتهم واستعمالاتهم على أنا لو سلمنا جميع ما ذكرت وسلمنا كلية تلك القاعدة ومواطأة جميع الأئمة عليها، فغاية ما يلزم من مخالفتها مخالفة أمر لفظي اصطلاحي لا يترتب عليها خلل بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من المسخ عند من سلم معناه عن المسخ، ومن ثم كان من المشهور أنه لا حجر في التعبير وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء. وبهذا البيان الواضح يظهر للمتأمل العارف أن الاعتراض على تحرير المصنف بما ذكر لا زيادة فيه على المسخ والتحريف اللذين أوقع فيهما بلية العصبية ومصيبة الحمية. وأما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح بجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح إلى ما صنعه هو ما تقرر في العلاوة المذكورة، وإذا تأملت جميع ما قررناه به كلام المصنف والشارح مما اتضح به أنه لا غبار عليهما عند ذوي الأبصار وأن جميع ما ذكراه في غاية من السداد والاعتبار علمت فساد ما أورده شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين، وأن ما زعمه من أن ذلك التحرير مسخ لصورة الخلاف لا منشأ له لا مسخ الكلام وتحريفه عن مواضعه، وأن قول شيخنا الشهاب أن المراد بالتسمية في قول المصنف وفي تسميته إجماعاً أعم من تسميته حقيقة أو مجازاً لقوله بعد «وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد» اهـ ممنوع منعاً

اختلف فيه القول الثاني والثالث قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الإجماع بالقطعي أي

واضحاً بل ليس المراد إلا التسمية حقيقة لأن المختلف فيه. ولا يعارضه قوله «وفي كونه إجماعاً حقيقة» لأن معناه الاختلاف في كونه من أفراد الإجماع بحسب نفس الأمر لا الاختلاف في تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه للعاقل.

وإن الكوراني أيضاً لما صعب عليه المقام ولم يهتد إلى حقيقة المرام عدل إلى الاعتراض بتلفيق كلمات هي في الحقيقة هذيانات حيث قال بعد تقرير كلام المصنف على وجه هو في غاية القصور ما نصه: هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر. أما أولاً فلأن قوله «وفي تسميته إجماعاً» خلف لفظي لا وجه له لأن المذهب الثاني القائل بأنه إجماع يريد به حقيقة الإجماع، والثالث القائل بأنه ليس بإجماع بل حجة يريد نفي كونه إجماعاً حقيقة يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني ورد الثالث عليه على ما أشرنا إليه اهـ. وجوابه منع الثالث بنفي كونه إجماعاً حقيقة. وأما استدلاله عليه بقوله «يظهر ذلك من النظر في دلائل المذهب الثاني الخ» فلا اعتبار به لأنه لم يذكر ما يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلي صرح به المصنف والشارح وكل منهما قطعاً أدرى منه بالنقليات فلا معنى لرد ما قالاه بمجرّد التخيلات والتوهمات ثم قال: وأما ثانياً فلأن قوله «هل يغلب ظن الموافقة» صريح في أن ذلك كافٍ في صيرورته إجماعاً حقيقة وليس كذلك إذ غلبة الظن لا تفيد إلا الظهور في ذلك وهو غير كافٍ في الدليل القطعي اهـ. وفساد هذا بل غلطه الفاحش في غاية الوضوح فمن قال إن الإجماع السكوتي قطعي وهل قال أحد إلا أنه ظني وهل ذكر المصنف أنه قطعي أو ذكر خلافاً في ذلك حتى يعترض عليه بأن الظهور لا يكفي في الدليل القطعي فهو لم يزد في تشنيعه على المصنف على التشنيع على نفسه، ولا منشأ لأمثال ذلك إلا التهور وفساد التصوّر. ثم قال: وبعض الشارحين له خبط في هذا المقام لا يدري ما يقول ولولا خوف الإطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اهـ. والظاهر أنه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه أنه من السداد والحسن بمكان، كيف لا وذلك المحقق في تحقيق المعاني وتحرير النقول أبو عذرة ذلك الشأن وأن القدح فيه المشار إليه بهذا الكلام الذي قصد به الترويج على الجهلة من قبيح البهتان الذي يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على مر الزمان. والحاصل أنه لم يزد في اعتراضه على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذي لا شبهة له فيه فضلاً عن حجة تعتمد وفي اعتراضه على الشارح على مجرد التهويل بالهذيان والتشنيع بالبهتان، مع أنا على قطع واضح في أنه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام، ولم يحم حول حمى ذلك التحرير والتحقيق البديع الانتظام، فأي خبط بعد هذا تركه لغيره في هذا المقام؟ وأي حيرة فاتته بعد ما وقع فيه من هذه العظائم العظام؟

قوله: **(وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه)** قال شيخنا العلامة: فيه شيء لأن

المقطوع فيه بالموافقة، وقيل يسمى لشمول الاسم له وإنما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق إلى غيره **(وفي كونه إجماعاً حقيقة تردد مثاره إن السكوت المجرد عن إمارة رضا وسخط مع بلوغ الكل)** أي كل المجتهدين الواقعة **(ومضيّ مهلة النظر عادة من مسألة اجتهادية تكليفية)** قال فيها بعضهم: بحكم وعلم به الساكتون **(وهو صورة السكوتي هل يغلب ظن الموافقة)** أي موافقة الساكتين للقائلين. قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون إجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وإن نفى بعضهم مطلق اسم الإجماع عنه. وقيل لا فلا يكون إجماعاً حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الأوّل من تصحيح أنه حجة لأنه مدركه المذكور هو

التعريف المذكور لمفهوم مطلق اسم الإجماع كما مر فصدق تعريفه دونه على شيء يستلزم أنه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعرف اهـ. وأقول: إن أراد بمطلق اسم الإجماع اسم الإجماع بشرط عدم التقييد أي لفظ الإجماع معرفاً أو منكراً من غير تقييد بالسكوتي أو غيره فلا نسلم أن التعريف لمفهوم ذلك حتى يرد أنه يلزم صدق التعريف دون المعرف على السكوتي، فيلزم كون التعريف غير مانع على أنا لنا أن نسلم ذلك ونمنع ورود هذا الإيراد أيضاً بناء على أن هذا التعريف مبني على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه أيضاً على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور. وإن أراد بمطلق اسم الإجماع اسم الإجماع مطلقاً أي سواء كان غير مقيد كمجرد لفظ الإجماع معرفاً أو منكراً أو كان مقيداً بنحو الوصف كقولك الإجماع السكوتي، سلمنا أن التعريف لمفهوم مطلق اسم الإجماع لكن هذا لا يقتضي أن لفظ الإجماع معرفاً أو منكراً بلا تقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الإجماع بدليل زيادة لفظ «مطلق» وعدم اقتصاره على ما بعده يطلق على السكوتي وإن كان فرداً من أفراد الإجماع حقيقة لجواز أن يختص لفظ الإجماع العاري عن التقييد بما عدا السكوتي مع كونه فرداً من أفراد الإجماع حقيقة، وذلك لا يقتضي صدق تعريفه دونه على هذا الفرد حتى يلزم أنه غير مانع إذ اللازم من صدق تعريفه كونه من أفراده ومسمى باسمه في الجملة ولو مع اشتراط تقييده بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها: الحدث ينقسم إلى أصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند الإطلاق بالأصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية، وحينئذ فكلا الأمرين من التعريف والمعرف صادق على هذا الفرد. غاية الأمر أن إطلاق اسم المعرف عليه شروط بالتقييد ولا محذور في ذلك، ومن زعم أن فيه محذوراً فعليه البيان بالبرهان. وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق عليه اسم الإجماع مطلقاً أو مقيداً، ولا شك حينئذ في صدق المعرف كالتعريف على السكوتي فسقط قوله «فصدق تعريفه على شيء دونه الخ» واتضح أن لا غبار على كلام الشارح وأنه ليس فيه شيء فتدبر. قوله: **(وقيل لا فلا يكون إجماعاً حقيقة فلا يحتج به)** إن قلت: لم صرح بتفريع قوله «فلا يحتج به» على قوله «فلا يكون إجماعاً حقيقة» وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال «قيل نعم فيكون إجماعاً حقيقة» ولم يقل فيحتج به؟ قلت: لعدم الاحتياج إليه فيما قبله إذ الحجية

مدرك ذاك، وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الأقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف، وكل ذلك من وظيفة الشرح زاده على غيره ولو أخر قوله «مع بلوغ الكل» وما عطف عليه عن قوله «تكليفية» لسلم من الركاكة. ولو قال «هل يظن منه الموافقة» بدل ما قاله لسلم من التكليف في تأويله بأن يقال هل يغلب احتمال الموافقة أي يجعله غالباً أي راجحاً على مقابله، واحترز عن السكوت المقترن بأمارة الرضى فإنه إجماع قطعاً أو السخط فليس بإجماع قطعاً وعما إذا لم تبلغ المسألة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة للنظر فيها عادة فلا تكون من محل الإجماع السكوتي، وعما إذا لم تكن في محل الاجتهاد بأن كانت قطعية أو لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس، فالسكوت على القول في الأولى بخلاف المعلوم فيها وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شيء. وإنما فصل السكوتي بـ «أما» عن المعطوفات بالواو للخلاف في كونه حجة وإجماعاً وأتبعه بقوله **(وكذا الخلاف فيما لم ينتشر)** مما قيل بأن لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف. قيل إنه حجة لعدم ظهور خلاف فيه. وقال الأكثر: ليس بحجة لاحتمال أن لا

لازمة للإجماع بخلاف نفي الحجية ليس لازماً لانتفاء الإجماع لأن الإجماع أخص من الحجية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم.

قوله: **(ويؤخذ تصحيح الأوّل)** أي وهو المذكور بقوله «قيل نعم» وقوله «من تصحيح أنه حجة» أي المذكور بقول المصنف «والصحيح حجة» وقوله «لأن مدركه» أي مدرك الأوّل المذكور أي بقوله «نظراً للعادة في مثل ذلك» وقوله «هو مدرك ذاك» أي أنه حجة وكونه مدرك أنه حجة قد استفيد من قوله السابق «وثانيها إنه حجة وإجماع» لأن سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أي فإذا اتحد مدركهما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليلاً على ترجيح الآخر.
قوله: **(لسلم من الركاكة)** أي ضعف التأليف بسبب الفصل بين المقيد وقيده وتقييد الشيء قبل تمامه بما يتم به القيد أيضاً. أما الأوّل فلأنه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهي قوله «عن مسألة»، وأما الثاني فلأن الغرض من قوله «مع بلوغ الخ» تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرّد المصدر مع أن هذا القيد مقيد بالبالغ الذي هو المسألة المذكورة ولم يذكر بعد فليتأمل.
قوله: **(بأن يقال هل يغلب احتمال الموافقة)** فيه إشارة إلى تفسير الظنّ بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجريد فإنّ الظنّ إدراك راجح فاستعمل هنا في مجرّد الإدراك فقد استعمل في بعض معناه، والمعنى حينئذ هل يغلب إدراك الموافقة أي يجعله غالباً راجحاً على إدراك عدمها، وقد يحمل كلام الشارح على ذلك إن صح كون الاحتمال بمعنى الإدراك وإلا فالظاهر أنه بمعنى المحتمل وأنه من إضافة البيان أو الأعم فليتأمل. قوله: **(وكذا الخلاف فيما لم ينتشر)** أقول: فيه إشكال لأنّ إطلاق الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدّم المرجح فيه الحجية يدل على رجحان الحجية هنا أيضاً مع أنه ليس كذلك كما هو ظاهر. ويمكن أن يجاب بأنه يفهم من اشتراطه في حجية

يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل. وقال الإمام الرازي: ومن تبعه أنه حجة فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر لأنه لا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه. ولم يزد المصنف في شرحيه على هذه الأقوال الثلاثة فيكون مراده هنا الخلاف في أصل الحجية من غير رعاية للتفاصيل السابقة في السكوتي (و) علم (أنه) أي الإجماع (قد يكون في) أمر (دنيوي) كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية (وديني)

السكوتي بلوغ الجميع ومضي مدّة المهلة مع الإشارة إلى أن العلة أن ذلك يغلب ظنّ الموافقة من قوله المتقدّم «وأنه لا بد من الكل وعليه الجمهور الخ» أنه لو انتفى ذلك كما هنا فإنه انتفى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله «لم ينتشر» إذ المراد بالانتشار بلوغ الكل انتفت الحجية فيكون إطلاقه الخلاف هنا اعتماداً على هذه القرينة المشعرة بعدم الحجية وأنّ المقصود التشبيه في مجرد إجراء الخلاف بدون ترجيح الحجية فليتأمل. قوله: (ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب: هي في حيز الاحتمال السابق وإلا فالقضية ممنوعة اهـ. وهو ظاهر. قوله: (فيما تعم به البلوى) قال شيخنا الشهاب: أي في حكم ما تعم به البلوى فقوله «كنقض الخ» مثال للحكم المذكور أي كالحكم بنقض الوضوء لا للذي تعم به البلوى لأنه هنا مس الذكر اهـ. وأقول: لا يتعين ما ذكره بلا مانع من كون «ما» مفسرة بالحكم بمعنى المحكوم به. فقوله «كنقض الخ» مثال لـ«ما» ولا يرد على ذلك أن الذي تعم به البلوى هو المس لا النقض بالمس لأنا لا نسلم أن النقض لا تعم به البلوى بل هي عامة بمعرفته لعمومها بوقوع متعلقه فليتأمل.

قوله: (وعلم أنه أي الإجماع قد يكون في أمر دنيوي الخ) فيه أمران: الأوّل قال القرافي في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتمد: صورة المسألة أن يجمعوا على الحرب في موضع معين أي مثلاً. قال القاضي عبد الجبار: يجوز لمن بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من النبيّ ﷺ وقد كان يراجع في مواضع الحروب. وعنهُ أيضاً لا تجوز مخالفتهم لأن أدلة الإجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمور الآخرة، والفرق بينهم وبين النبيّ ﷺ أن الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بأمور الدنيا وأدلة الإجماع عامة. اهـ كلام القرافي. ولا يخفى ما فيما نقله من عدم جواز المخالفة. والقياس أن يقال: إن مخالفة الإجماع على أمر دنيوي من حيث إنه إجماع على أمر دنيوي لا تحرم فإن ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعي من إجماع على أمر شرعي أو غيره لا من حيث الإجماع على أمر دنيوي من حيث إنه إجماع على أمر دنيوي، ويكفي في فائدة الإجماع على الدنيوي الجزم بصوابيته وما يترتب عليها كما سنبينه. والثاني قال الكوراني: هذا كلام المصنف وعليه شراحه وفيه نظر، لأنّ الأمر الدنيوي لا معنى للإجماع عليه لأنه ليس أقوى من قوله ﷺ وهو ليس دليلاً لا يخالف فيه يدل عليه قصة التلقيح حيث قال: «أنتم أعلم بأمور دنياكم» والجمع عليه لا يجوز خلافه،

....

وما ذكروه في أمر الحروب ونحوها إن أثم مخالف ذلك فلكونه شرعياً وإلا فلا معنى لوجوب ابتاعه. وكذا العقلي لا معنى للإجماع فيه لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال فما فائدة الإجماع فيه إلا تعاضد الأدلة لا إثبات الحكم ابتداء. قال الإمام في البرهان: أما ما ينعقد الإجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للوفاق في المعقولات فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق هذا كلامه ثم نقول: أي فائدة في الإجماع في العقليات مع أنه لا يجوز التقليد فيها والمصنف اغتر بكلام الإمام في المحصول وابن الحاجب وقد أوضحنا لك المقام، فدع عنك الأباطيل والأوهام والله ولي الإنعام. هذا كلام الكوراني.

وأقول: أما قوله «لأن الأمر الدنيوي لا معنى للإجماع عليه» فهو ممنوع قطعاً بل له معنى أي معنى فإنه بواسطة الإجماع عليه يجزم بأنه صواب ما دامت المصلحة التي ينطبها الرأي قائمة فيترتب عليه أحكام الصواب كما لو وقف إنسان وقفاً على من فعل الصواب في نحو الحرب، فإذا فعل أحد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته في استحقاقه بأن ما فعله خلاف الصواب، ولولا الإجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق حينئذ على إثبات صوابية ذلك الفعل، ولو فعل خلافه مما أجمعوا على أنه خلاف الصواب لم يستحق شيئاً أو مما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلاً للنزاع متوقفاً على إثبات صوابية ذلك الفعل، فقد ظهر للإجماع معنى أي معنى وفائدة أي فائدة. لا يقال الاستحقاق أمر شرعي وليس الكلام فيه لأنا نقول: ليس كلامنا في الاستحقاق فإنه شرعي بلا إشكال، بل في صوابية ذلك الفعل في نفسه وهو ليس أمراً شرعياً وإن ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالإجماع الاستحقاق الذي هو أمر شرعي وفرق واضح بينهما. وأما قوله «لأنه» أي الإجماع على الدنيوي «ليس أقوى» من قوله ﷺ» أي المتعلق بالدنيوي «وهو ليس دليلاً» أي على الأمر الدنيوي الخ. فما ذكره من نفي كونه دليلاً واستدلاله بقضية التلقيح ممنوع، وقد نقل الكمال في حاشيته هذا الكلام ثم أجاب عنه حيث قال: ومقابله أي المرجح يتمسك بأن الإجماع في الدنيوي لا يكون فوق صريح قول الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة أثناء مبحث الإخبار، وقوله ﷺ فيها «أنتم أعلم بأمر دنياكم» ولمراجعة الصحابة له ورجوعه إليهم في بعض الآراء كمنزل الجيش ببدر وهذا ما نصره في التلويح. ويمكن أن يجاب من طرف الأوّل بمنع كون قول الرسول ليس بحجة في مصالح الدنيا لأنه إن كان عن وحي فظاهر أو عن اجتهاد فهو صواب على القول بأن اجتهاده لا يخطىء أو لأنه لا يقر على الخطأ على مقابله. وأما المراجعة فقد وقعت في اجتهاد قبل استقراره فاستقر على الصواب. وأما التلقيح فلا يخفى أن صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة. وقوله «لو لم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى» أي حيث تعلقت المشيئة الإلهية بصلاحه. وقوله «أنتم أعلم بأمر دنياكم» أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك اهـ.

....

وأما قوله «والمجمع عليه لا يجوز خلافه» فجوابه منع انحصار فائدة الإجماع على شيء في امتناع خلافه وهو ظاهر، بل من فوائده أيضاً ترتب حكم شرعي عليه كما بيناه سابقاً. وأما قوله «وما ذكروه في أمر الحرب ونحوها الخ» فقد أخذه من التلويح فإنه قال: وأطلق ابن الحاجب وغيره الأمر ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها، ويرد عليه أن تارك الاتباع إن أثم في أمر الحروب فشرعي وإلا فلا معنى للوجوب اهـ. ولك ردّه باختيار الشق الثاني. قوله «وإلا فلا معنى للوجوب» قلنا: ممنوع بل يكفي في معنى الوجوب ثبوت الاستحقاق في نحو الصورة التي بيناها فيما سبق بفعل ذلك الأمر الذي أجمعوا على صوابيته وإن لم يأثم بمخالفته بل وباختيار الأوّل قوله فشرعي...[1].

قلنا: لا يلزم أن يكون شرعياً بل قد يكون غير شرعي لكن يترتب عليه الشرعي فإنهم إذا أجمعوا على أن صواب المحاربة الدافعة لضرر العدوّ كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا أمران: أحدهما أن هذا صواب وهذا ليس شرعياً، والثاني أنه يجب اتباع الصواب الدافع للضرر وهذا شرعي فليتأمل. وأما قوله «وكذا العقلي لا معنى للإجماع فيه» فهو أيضاً ممنوع. قوله «لأنه إن كان قطعياً بالاستدلال فما فائدة الإجماع فيه إلا تعاضد الأدلة» أي والعقلي القطعي لا يعضده الوفاق بدليل ما نقله عقبه من كلام البرهان. وجوابه منع ما ذكره في البرهان من أن العقليات لا يعضدها الوفاق، بل الحق أنه يعضدها فإن الوفاق يظهر قطعيتها وحقيتها في نفس الأمر ويدفع عنها احتمال الغلط الذي يتطرق للعقليات، وحينئذ يظهر للإجماع في العقليات فائدة أي فائدة فإن تعاضد الأدلة فائدة أي فائدة على أن العقليات لا تنحصر في القطعيات بل منها ظنيات تصير بالإجماع قطعيات أو قريبة من القطعيات، ولهذا قال في التلويح: والمصنف خصه بالشرعي زعماً منه أنه لا فائدة للإجماع في الأمور الدنيوية والدينية الغير الشرعية. وفيما ذكره من البيان نظر لأن العقل قد يكون ظنياً فبالإجماع يصير قطعياً كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات اهـ.

وأما اعتراض بعضهم عليه بقوله «الظاهر أن مراد المصنف ـ يعني صاحب ـ التوضيح بالعقلي ما يتبادر منه عند الإطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل» فقوله «العقلي قد يكون ظنياً ممنوع» ولو سلم تعميمه للظني فللمصنف أن يمنع إفادة الإجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الإجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين، وكذا الحال في كثير من الاعتقاديات اهـ. فهو بتقدير تمامه لا ينافي مقصودنا منه لأن الظني وإن لم يصر بالإجماع قطعياً يصير قريباً من القطعي فيعطي حكمه في مواضع وكفى بذلك فائدة. وأما قوله «ثم نقول أي فائدة في الإجماع في العقليات الخ» فجوابه منع قوله مع أنه لا

---

(١) كذا بياض بخط مؤلفه.

كالصلاة والزكاة (وعقلي لا يتوقف صحته) أي الإجماع (عليه) كحدوث العالم ووحدة الصانع لشمول أيّ أمر المأخوذ في تعريفه لذلك. أمّا ما تتوقف صحة الإجماع عليه كثبوت الباري والنبوة فلا يحتج فيه بالإجماع وإلا لزم الدور (ولا يشترط فيه) أي في الإجماع (إمام معصوم) وقال الروافض: يشترط ولا يخلو الزمان عنه وإن لم تعلم عينه والحجة في قوله

يجوز التقليد فيها فإن من العقليات العقائد وسيأتي جواز التقليد فيها عند المصنف وجمع، ولو سلم فمن العقليات ظنيات فقد يقع فيها تعارض فيترجح ما وقع الإجماع عليه لقوّته بصيرورته قطعياً أو في حكمه على ما تبين على أنه يكفي في الفائدة في القطعي تأكده ودفع احتمال الغلط فيه فإن العقليات القطعيات تحتمل الغلط والشدّة والضعف كما هو الحق في ذلك. وإذا علمت ذلك علمت أنه لم يزد في قوله وقد أوضحنا لك المقام على الزور والتشبع بالأوهام، ولا في قوله «فدع عنك الأباطيل والأوهام» على ترويج بهتانه وخرافه على الجهلة والعوام.

قوله: (كحدوث العالم) قال شيخنا الشهاب: لا يقال ثبوت الباريء سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الإجماع على ثبوت الباريء فليكن متوقفاً على الحدوث لأنا نقول: ثبوت الباريء سبحانه أي العلم به متوقف على إمكان العالم دون حدوثه اهـ. وأقول: مما يدل على عدم توقف ثبوت الباريء على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع اعترافهم بثبوت الباريء إلى قدم العالم. . . .[1].

قوله: (فلا يحتج فيه بالإجماع) قال شيخنا الشهاب: لم يقل فلا إجماع فيه لأن المتوقف على ذلك هو الحجية والتمسك لا غير اهـ. وأقول: . . .[2] قوله: (ولا يشترط فيه إمام معصوم) فيه أمران: الأوّل قال شيخنا الشهاب: لم لم يقل في هذا وما عطف عليه «وأنه» اهـ. وأقول: إنما لم يقل ذلك اهتماماً بالمذكورين ومبالغة في بيانهما والردّ على المخالف فيهما الفحش المخالفة فيهما فإن مجرد الإخبار بعلمهما من التعريف لا يستلزم ثبوتهما في الواقع إذ قد يدل التعريف على خلاف ما في الواقع كما لا يخفى على أنه يمكن كونهما في حيز «أنه» لجواز عطفهما على «قد يكون في أمر دنيوي» أي وإنه لا يشترط له إمامي معصوم وإنه لا بد له من مستند وليس في كلام المصنف ولا الشارح ما ينافي ذلك. الثاني أنه قد يرد عليه أن هذه إشارة إلى نفي مذهب الروافض لكن ما أشار إليه غير مطابق لمذهبهم فإنهم ذهبوا إلى أنه لا إجماع وأن الحجة في قول الإمام المعصوم وكلام المصنف يدل على اعترافهم بالإجماع مع اشتراط الإمام المعصوم فيه. ويجاب بأنه لا يتعين أن يكون إشارة إلى نفي مذهبهم، بل يجوز أن يكون إشارة إلى ردّه بأبلغ ردّ حيث أفاد أن الإجماع أمر ثابت وأنه لا يتوقف على إمام معصوم ردّاً لقولهم بعدم ثبوته

---

(١) بياض بأصل مؤلفه نحو ثلاثة أسطر.

(٢) بياض بأصل مؤلفه.

فقط وغيره تبع له. (ولا بدّ له) أي للإجماع (من مستند وإلا لم يكن لقيد الاجتهاد) المأخوذ في تعريفه (معنى وهو الصحيح) فإن القول في الدين بلا مستند خطأ. وقيل يجوز أن يحصل من غير مستند بأن يلهموا الاتفاق على صواب وادّعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضاً به على الآمدي في قوله «الخلاف في الجواز دون الوقوع» (مسألة الصحيح إمكانه) أي الإجماع وقيل إنه ممتنع عادة كالإجماع على أكل طعام واحد وقول كلمة واحدة في وقت واحد. وأجيب بأن هذا لا جامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعي إذ يجمعهم عليه الدليل (و) الصحيح (أنه) بعد إمكانه (حجة في الشرع) قال تعالى ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ [النساء: ١١٥] الآية. توعد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم أو فعلهم فيكون حجة. وقيل ليس بحجة

وأن الحجة في قول الإمام المعصوم وإلى عدم حجية قول الإمام المعصوم حيث أشعر كلامه بأنه لو وجد كان من جملة المجمعين فإنه مشعر بعدم حجية قوله بمجرده وإياك أن يلتبس عليك الفرق بين نفي مذهبهم وردّه فتأمل. قوله: (ولا بد له من مستند) قال شيخنا الشهاب: أي لا بد لحجيته والتمسك به من مستند وإلا فحقيقة الإجماع توجد بدون ذلك بلا ريب اهـ.

قوله: (فإن القول في الدين الخ) أقول: هذا لا يشمل الإجماع في الدنيوي وكان يمكن التعميم فنقول: فإن إثبات الشيء بلا مستند خطأ فليتأمل. قوله: (مسألة الصحيح إمكانه) أي عادة بدليل قول الشارح «وقيل إنه ممتنع عادة». فإن قلت: لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض إذ قد علم من مواضع من كلامه تقدّمت إمكانه وأنه حجة كقوله «لا بمعنى افتقار الحجية» وقوله «وإن الإجماع المنقول بالآحاد حجة» وقوله «وإنه لو لم يكن إلا واحد لم يحتج به» وقوله «والصحيح حجة». قلت: يمكن أن يقال إنه مع كونه توطئة لقوله «وإنه قطعي الخ» ليقع الارتباط صريحاً يفيد من البيان ما لا تفيده تلك المواضع ما عدا الأخير منها إذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال أبلغ في بيانه من مجرد الإعلام بأنه علم من التعريف إذ قد يدل التعريف على ما يطابق الواقع كما تقدّم. وأيضاً فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدّم، وأما الأخير منها فهو مفروض في الإجماع السكوتي وهو وإن فهم منه حكم غيره بالأولى لكن التصريح أقوى من المفهوم. قوله: (وأجيب الخ) فإن قلت: يجاب أيضاً بأنه إن أريد الأكل دفعة في وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالته لا يضر لأن الاتفاق الذي هو معنى الإجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة في وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالباً أو دائماً، وإن أريد ولو على التدريج فلا نسلم استحالته. قلت: قد يدفع ذلك بأن الاتفاق على أكل طعام واحد ولو على التدريج يتوقف على ترك أكل غيره مطلقاً قبله وإلا انتفى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك أكل الغير من الجميع قبل أكل ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصوّر في العادة فليتأمل. قوله: (وإنه حجة) فيه إشعار بالوقوع وإن لم يكن نصاً فيه.

لقوله تعالى ﴿فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى الله والرسول﴾ [النساء: ٥٩] اقتصر على الردّ إلى الكتاب والسنة. قلنا: وقد دل الكتاب على حجيته كما تقدّم (و) الصحيح (أنه) بعد حجيته (قطعي) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على أنه إجماع كأن صرح كل من المجمعين

قوله: (وإنه قطعي حيث اتفق المعتبرون) فيه أمران: الأوّل أن ظاهره أنه قطعي وإن كان مستنده ظنياً ويصرح به مقابلته بقول الإمام والآمدي مع احتجاجهما بما ذكره الشارح، وقد استدل في المختصر وشروحه على أنه حجة قطعية بوجوه منها: أنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الإجماع، ولا يرد على ذلك أن فيه إثبات الإجماع بالإجماع ولا إثبات الإجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الإجماع لأن وجوب ثبوت ذلك النص مستفاد من الإجماع على القطع بالتخطئة وذلك دور، وذلك لأن المدعي أن الإجماع حجة والذي أثبتنا به ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الإجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص، سواء قلنا الإجماع حجة أم لا. وثبوت هذه الصورة من الإجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الإجماع حجة لأن وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة. ومنها ما استدل به الغزالي وهو قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتي على الخطأ» والاستدلال به من وجهين: الأوّل تواتر المعنى فإنه جاء بروايات كثيرة نحو «لا تجتمع أمتي على الضلالة»(١) «لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى تقوم الساعة»(٢) «يد الله على الجماعة»(٣) «من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية»(٤) فهي وإن لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به. والثاني تلقي الأمة لها بالقبول فلولا أنها صحيحة قطعاً لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها. واستحسن في المختصر الوجه الأوّل دون الثاني لأن قبول الأمة لها لا يخرجها عن الآحاد، وضعفه ـ أعني الوجه الأوّل ـ الإمام كما قاله الإسنوي فقال: التواتر المعنوي بعيد لأنا لا نسلم أن مجموع هذه الأخبار بلغ حدّ التواتر وبتقديره فهو إنما يفيد الظهور لأن القدر المشترك الثابت بالقطع إنما هو الثناء على الأمة ولا

(١) رواه ابن ماجه في كتاب الفتن باب ٨.
(٢) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ١٠. مسلم في كتاب الإيمان حديث ٢٤٧. أبو داود في كتاب الفتن باب ١. الترمذي في كتاب الفتن باب ٢٧. أحمد في مسنده (٥/٣٤، ٢٦٩).
(٣) رواه الترمذي في كتاب الفتن باب ٧. النسائي في كتاب التحريم باب ٦.
(٤) رواه البخاري في كتاب الفتن باب ٢. أبو داود في كتاب السنة باب ٢٧. الترمذي في كتاب الأدب باب ٨٨. النسائي في كتاب التحريم باب ٦، ٢٨. الدارمي في كتاب السير باب ٧٥. أحمد في مسنده (١/٧٠، ٨٣، ٩٧)

بالحكم الذي أجمعوا عليه من غير أن يشذ منهم أحد لإحالة العدة خطأهم جملة (لا حيث اختلفوا) في ذلك (كالسكوتي وما ندر مخالفه) فهو على القول بأنه إجماع محتج به ظني

يلزم منه امتناع الخطأ عليهم فإن التصريح بامتناعه لم يرد في كل الأحاديث اهـ. والثاني قال الكوراني في شرحه: وإذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعي فيما اتفق المعتبرون ـ بكسر الباء ـ أي المجتهدون كما إذا صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما في السكوتي، وكان الأولى أن يقول لا حيث لم يتفقوا لأن الساكت لا يوصف بالخلاف اهـ.

وأقول: هذا منه نص واضح على أنه ما عرف أصل معنى المتن فإنه توهم أن المعتبرين بمعنى المجتهدين المجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء، ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لا حيث اختلفوا كالسكوتي فإن معناه على هذا التوهم أن المجتهدين في الإجماع السكوتي مختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير صحيح إذ لا مخالفة من الساكت اعترضه بأنه كان الأولى أن يقول ما ذكر وهذا منه خطأ على خطأ. والصواب فتح باب «المعتبَرين» وأن معنى كلام المصنف أن الإجماع قسمان: قسم اتفق الأئمة المعتبرون أي المعتدّ بهم على أنه إجماع كالإجماع الذي صرح فيه جميع المجمعين بالحكم الذي أجمعوا عليه، وقسم اختلفوا في أنه إجماع وهو غير ما ذكر السكوتي. والحاصل أن المعتبرين في كلام المصنف وصف للمتفقين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم إجماع، والمختلفين في أنه إجماع. وإنما وصفهم بالمعتبرين إشارة إلى عدم الاعتداد بالمخالف فإن بعضهم خالفهم في الحجية وإلى أن مخالفة ذلك البعض في الحجية لا تنافي القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته فصارت مخالفتهم كالعدم خلافاً لما توهمه الكوراني من أنه وصف لنفس المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه، وهذا دليل قاطع على تصدّيه لشرح الكتاب قبل اتقانه معناه، ومن هو كذلك فتصدّيه لمنازعة مثل المصنف والشارح من أعجب العجائب وأقبح المصائب.

قوله: **(لإحالة العادة خطأهم جملة)** قد يشكل فيما لو كان المجمعون اثنين مثلاً فقط بأن انحصر المجتهدون في اثنين وصرح كل منهم بالحكم ومكان مستندهما آحاداً مثلاً أو متواتراً ظني الدلالة. ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدل على القطعية بأنهم أجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الإجماع إلى آخر ما تقدّم في تقريره، أورد عليه أن مقتضاه أن الإجماع إنما يكون حجة إذا بلغ المجمعون عدد التواتر فإن غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه. وأجاب بما شرحه العضد بأن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فإنهم خطؤوا المخالف مطلقاً من غير تعرض لعدد التواتر، وإن سلم فلا يضرنا إذ غرضنا حجية الإجماع في الجملة وقد صح اهـ. وقد يفهم تصوير المسألة بما إذا بلغ المجمعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفة إمام الحرمين إذا لم يبلغوا عدد التواتر. والظاهر أنه من المعتبرين ومن قوله «كالسكوتي وما ندر مخالفه» إذ التمثيل يقتضي بقاء شيء آخر كالذي لم يبلغ المجمعون فيه عدد التواتر فليتأمل.

للخلاف فيه (وقال الإمام) الرازي (والآمدي) أنه (ظني مطلقاً) لأن المجمعين عن ظن لا يستحيل خطؤهم والإجماع عن قطع غير متحقق (وخرقه) بالمخالفة (حرام) للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين في الآية السابقة (فعلم تحريم إحداث) قول (ثالث) في مسألة اختلف أهل العصر فيها على قولين (و) إحداث (التفصيل) بين مسألتين لم يفصل بينهما أهل عصر (إن خرقاه) أي إن خرق الثالث والتفصيل الإجماع بأن خالفا ما اتفق عليه

قوله: (والإجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مسنداً بما يعلم مما تقدّم عن المختصر وشروحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع. قوله: (وخرقه حرام) أقول: هذا في القطعي وكذا في الظني بغير دليل راجح عليه كما هو ظاهر.

قوله: (وإحداث التفصيل) قال شيخنا الشهاب: هذا يغني عنه ما قبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب. وأقول: لما كان المفصل موافقاً لكل من القولين في شق كان جوازه مطلقاً مظنة التوهم القوي فاحتاج المصنف إلى التصريح دفعاً لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بأن هذا يغني عنه ما قبله إذ ما يقصد به دفع التوهم ولا سيما إذا قوي كما هنا لا يعدّ مستغنى عنه إذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى. ثم رأيت الكمال ذكر أن الشارح نبه بقوله في مسألة عقب قول المصنف «ثالث» وقوله «بين مسألتين» عقب قوله «والتفصيل على الفرق بين إحداث القول الثالث وبين إحداث التفصيل» بأن متعلق الأقوال في الأولى واحد ومتعلق التفصيل متعدّد دفعاً لما توهمه بعضهم من اتحاد مسألتي إحداث القول وإحداث التفصيل اهـ. ويخرج منه جواب آخر وهو أنه لما اختلف تصوير المسألتين في كلامهم كان الاقتصار على إحداهما موهماً ايهاماً قوياً ترك الأخرى وأن حكمها بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضي تأكد الجميع بينهما دفعاً لذلك الإيهام. قوله: (إن خرقاه) قال العراقي كغيره في مسألة إحداث التفصيل: وذلك ـ أي لزوم الخرق ـ في صورتين: الأولى أن يصرحوا بعدم الفرق بينهما. الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فإن العلماء بين مورّث لهما ومانع، والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوي الأرحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث أخرى في التفصيل بينهما خارق لإجماعهم في الأولى نصاً وفي الثانية تضمناً ويجوز التفصيل فيما عدا هاتين الصورتين اهـ. وعبارة المنهاج إذا لم يفصلوا بين مسألتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق إن نصوا أي صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لأنه رفع مجمع عليه وإلا أي وإن لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز وإلا أي ولو لم يجز حينئذ يجب على من ساعد مجتهداً في حكم المساعدة في جميع الأحكام اهـ. قال الإسنوي كغيره: ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضي موجباً ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم إحدى المسألتين اهـ. وبين أوّلاً أن ما ذكره فيما إذا لم ينصوا ولا اتحد الجامع هو المرجح في المنتخب. والحاصل واختيار صاحب المنهاج. ولما بسط القرافي الكلام على ذلك في شرح المحصول قال: فيتحصل أنه متى تعدّد الخلاف والمدارك جازت

أهل العصر بخلاف ما إذا لَمْ يخرقاه. (وقيل) هما (خارقان مطلقاً) أي أبداً لأن الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بين مسألتين يستلزم الاتفاق على امتناعه. وأجيب بمنع الاستلزام فيهما. مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الأخ يسقط الجدّ وقد اختلف الصحابة فيه على قولين: قيل يسقط بالجدّ وقيل يشاركه كأخ. فإسقاطه بالأخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً. ومثال الثالث غير الخارق ما قيل يحل متروك التسمية سهواً لا عمداً وعليه أبو حنيفة ومالك وقد قيل يحل مطلقاً وعليه الشافعي. وقيل يحرم مطلقاً فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق في بعض ما قاله. ومثال التفصيل الخارق ما لو قيل بتوريث العمة دون الخالة أو العكس. وقد اختلفوا في توريثهما مع اتفاقهم على أن العلة فيه أو في عدمه كونهما من ذوي الأرحام فتوريث إحداهما دون الأخرى خارق للاتفاق. ومثال التفصيل غير الخارق ما قيل تجب الزكاة في مال الصبي دون الحلي المباح وعليه الشافعي، وقد قيل تجب فيهما، وقيل لا تجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل في بعض ما قاله (و) علم من حرمة خرق الإجماع (أنه يجوز إحداث دليل) لحكم أي إظهاره (أو تأويل) لدليل ليوافق غيره (أو علة) لحكم

المخالفة إجماعاً، ومتى ارتفع الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف إجماعاً، ومتى تعدّد الخلاف في الحكم واتحد المدرك نفياً وإثباتاً امتنع التفريق في تلك الأقوال كما قلنا في التوريث اهـ. ويتلخص من ذلك أن اقتصارهم في شقي الخلاف على مدرك واحد كما في مسألة التوريث المذكورة امتنع التفصيل والاستناد فيه إلى مدرك آخر فليتأمل.

قوله: (وقيل هما خارقان مطلقاً) أقول: لم يقل «وقيل مطلقاً» لأنه يوهم أن المعنى وقيل يحرم خرقاً أولاً فينافي مقصود هذا القيل من أن الخرق لازم لهما عنده، ولا وقيل خارقان لأنه حينئذ إن أراد الإطلاق فالعبارة توهم خلافه أو التقييد كان خلاف غرض هذا القيل، ولا «وقيل يحرمان مطلقاً» إذ لا يفيد أنهما خارقان مطلقاً كما هو مقصود هذا القيل. قوله: (أي أبداً) أقول: فسر الإطلاق بذلك دفعاً لتوهم أنه في مقابلة التفصيل المستفاد من قوله «إن خرقاه» فيكون معناه سواء خرقاه أو لا وهو فاسد كما هو ظاهر قوله: (ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم أن الخرق قدف يكون باعتبار العلة بأن تتحد علة الخلاف كما في مثال التوريث فإن العلة على القولين واحدة وهي كونهما من ذوي الأرحام، فاتحادها بمنزلة تصريحهم بأنه لا فرق بينهما كما قال الإسنوي كالإمام وأتباعه فصار ذلك بمنزلة قولهم لا تفصلوا بينهما اهـ. ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بلا نزاع كما قاله ـ أعني الإسنوي ـ أيضاً قال: ولهذا جزم به الإمام في المحصول وقال في الحاصل: إنه لا سبيل إلى الخلاف فيه وكلام الكتاب يعني المنهاج والمنتخب يقتضي إجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن اهـ. (وعلم من حرمة خرق الإجماع أنه يجوز إحداث دليل الخ) أقول: فيه بحث إذ لا ارتباط بين حرمة الخرق وجواز الإحداث المذكور

غير ما ذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدّد المذكورات (إن لم يخرق) ما ذكر ما ذكروه بخلاف ما إذا خرقه بأن قالوا لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكرناه (وقيل لا) يجوز إحداث ما ذكر مطلقاً لأنه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه في الآية. وأجيب بأن المتوعد عليه ما خالف سبيلهم لا ما لم يتعرضوا له كما نحن فيه (و) علم من حرمة خرق الإجماع الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه (أنه يمتنع ارتداد الأمة) في عصر (سمعاً) لخرقه إجماع من قبلهم على وجوب استمرار الإيمان والخرق يصدق بالفعل والقول

ليكون الثاني معلوماً من الأوّل، بل يجوز أن يحرم الإحداث الغير الخارق لمعنى يقتضي حرمته وإن كان الخرق حراماً اللهم إلا أن يكون المراد أنه يفهم من حرمة الخرق جواز ما لا خرق فيه إلا لمقتض آخر ولا مقتضي هنا في الواقع، أو بالنظر للأصل فليتأمل. قوله: (أي إظهاره) أي ليس المراد حقيقة الإحداث لوجود الدليل أو العلة في نفس الأمر فإن قلت: لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل على ما سيأتي فيه كان هناك إحداثاً حقيقة. قلت: هذا نادر في الجملة وعلى احتمال في معنى القياس غير مقطوع به فلم ينظر إليه، وقضية كلامه حمل الإحداث هنا على مجرد الإظهار وهو ظاهر أن حمل التأويل على وصف الدليل أعني كونه مؤوّلاً أي مصروفاً عن ظاهره فإن حمل على ما هو وصف المجتهد، فحقيقة الإحداث متحققه بالنسبة إليه، وقضية ذلك أن يكون الإحداث مستعملاً في معنييه.

قوله: (وأنه يمتنع ارتداد الأمة في عصر سمعاً) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال: وفي قول المصنف «وأنه يمتنع أي يستحيل» نظر لا يخفى إذ الامتناع معلوم من الدليل السمعي لا من حرمة الخرق وحدها فإن المعلوم منها حرمته لا استحالته فتأمل اهـ. وأقول: جوابه أنه علم من الحرمة بمعونةِ ملاحظة مقدمة معلومة وهي ما ثبت بدليل السمع من أن الأمة لا تجتمع على ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم. والحاصل أن العلم المذكور أعني العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين: كون الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على الضلالة، والأمر الأوّل معلوم من هذا المحل لأنه علم منه حرمة الارتداد لأنه خرق والحرمة ضلالة. والأمر الثاني معلوم من محل آخر فكان هذا المحل منشأ للعلم المذكور لأنه يعلم منه أن ارتداد الأمة ضلالة لأنه خرق وقد تقرر هنا أن الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع. ومن هنا يظهر أن ما هنا منشأ للعلم بامتناع ارتدادهم سمعاً، فتقييد المصنف الامتناع المعلوم مما هنا بقوله «سمعاً» صحيح دقيق فتأمله. وقال شيخنا الشهاب في قول الشارح «الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه» ما نصه: يريد بهذا توجيه ترتب امتناع الردّة على حرمة خرق الإجماع، وفيه أيضاً إشارة إلى أن امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اهـ. وحاصل هذا التوجيه الذي جعل كلام الشارح المذكور إشارة إليه أن امتناع ارتداد الأمة معلوم مما هنا بواسطة مقدّمة معلومة وهي أن من شأن الأئمة أن لا

كما يصدق الإجماع بهما **(وهو)** أي امتناع ارتدادهم سمعاً **(الصحيح)** لحديث الترمذي وغيره «إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة». وقيل يجوز ارتدادهم شرعاً كما يجوز عقلاً وليس في الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء صدق الأمة وقت الارتداد. وأجيب بأن معنى الحديث أنه لا يجمعهم على أن يوجب منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد **(لا اتفاقها)** أي

يجتمعوا على خرق الإجماع، بمعنى أن العادة قاضية بعدم اجتماعهم عليه. فحاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع الأئمة عليه فهي قاضية بعدم ارتدادهم لأنه من الخرق الحرام المنفي اجتماعهم عليه بالعادة. وملخصه أن ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منفي عنهم بالعادة فينتفي ارتدادهم بالعادة، ويمكن أن يجعل هذا إشارة إلى قياس استثنائي قد استثنى فيه نقيض التالي والتقدير: ولو ارتدّوا لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك. هذا ولكن هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح إشارة إلى ما قلناه، فقوله «الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه» أي أن لا يجتمعوا على خرقه لكون ذلك الاجتماع اجتماعاً على ضلالة وهو منفي عنهم عادة بالسمع فليتأمل. وجعل الكمال قوله «الذي من شأن الأئمة الخ» إشارة إلى تقييد الإجماع بما اتفق المعتبرون على أنه إجماع احتراز عما لو اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه قال: لأن القائل بأنه ليس إجماعاً من الأئمة لا يبالي بخرقه لأنه عنده ليس بحرام انتهى. وأقول: فيه نظر لأن مفهومه حرمة خرقهما على القول بأنه إجماع وحينئذ فلا يتجه إخراجهما من كلام المصنف، ومحل محرمة خرقهما على أنهما إجماع ما لم يعارضهما دليل أرجح كما في سائر الظنيات فليتأمل.

قوله: **(وقيل يجوز ارتدادهم شرعاً)** قال شيخنا الشهاب: الأحسن يمكن لما لا يخفى انتهى. وأقول: إن كان وجه ذلك أن الذي يقابل الامتناع هو الإمكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلي بمعنى الإمكان لا فرق بينهما. أو أن التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعي فيتوجه عليه أن هذا التوهم كالعدم لأنه لا يفهم من الجواز في أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع إلا الإمكان. وقوله «شرعاً» قال شيخنا: المذكور بمعنى أن أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أي يحيله. قوله: **(وأجيب بأن معنى الحديث الخ)** قال الكمال: وحاصل الجواب أن اسم الأمة صادق عليهم قبل الارتداد فلصدق الأمة قبله يمتنع أن يقع منهم لأنه اجتماع على ضلالة فنفي الوقوع بالحديث انتهى. وأقول: كأنّ ملخصه أنّ من صدق عليهم اسم الأمة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق فإن قلت: لو حمل ما قاله مقابل الصحيح في التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لا نسلم أن في الحديث ما يمنع من ذلك، لم لا يجوز أن يكون المراد أن الأئمة في حال صدق اسم الأمة عليها لا تجتمع على ذلك لم يندفع بمجرّد الجواب المذكور لأنه مجرد دعوى يحتاج إلى الإثبات؟ قلت: يمكن إثباته بوجه ظاهر لعله إنما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الأمة حال الارتداد امتنع إرادته في الحديث لعدم

الأمة في عصر (على جهل ما) أي شيء (لم تكلف به) بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فإنه لا يمتنع (على الأصح لعدم الخطأ) فيه. وقيل يمتنع وإلا كان الجهل سبيلاً لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل. وأجيب بمنع أنه سبيل لها لأن سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم الشيء ليس من ذلك أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعاً (وفي انقسامها) أي الأئمة (فرقتين) في كل من مسألتين متشابهتين (كل) من الفرقتين

الحاجة إلى بيانه لظهوره فلا فائدة فيه. هذا ويمكن أن يجعل حاصل الجواب أن الله لا يجعل الأمة بحيث يجتمعون بعد على الارتداد أي لا يهيئهم لذلك لا يقال هذا مبني على اعتبار الاستعداد نحن لا نقول به لأنا نقول: الاستعداد بخلق الله تعالى مما نقول به إذ لا محذور فيه على أصولنا. قوله: (بأن لم تعلمه) إشارة إلى أن المراد الجهل البسيط وهو عدم العلم بالشيء لا المركب الذي هو إدراك الشيء على خلاف ما هو به إذ لا موقع لإرادته هنا. قوله: (كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة: فيه نظر إذ التفضيل وإن كان غير مكلف به أي بفعله لكن لم يتفقوا على جهله إذ لا معنى لجهله بل المتفق على جهله كون أحدهما على التعيين أفضل وهو غير التفضيل قطعاً، وموضوع المسألة هو الشيء الذي اتفق على جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى. وأقول: هو نظر ضعيف فإنه بعد كونه مناقشة في مثال مندفع بأنه مبني على أن المراد تفضيلنا وليس كذلك، بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على الآخر وهو مما يجهل إذ يمكن أن لا نعلم أنه فضل أحدهما على الآخر إجمالاً أو تفصيلاً ولجهله معنى أيّ معنى، ولو سلم أمكن جعل التفضيل في المثال بعد إرادة التفضيل على التعيين بمعنى الحاصل بالمصدر ومثله كثير.

قوله: (أما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعاً) أقول: لقائل أن يورد على القطع قول المصنف في أوائل الكتاب وفي بقاء المجمل غير مبين أقوال ثالثها الأصح لا يبقى المكلف بمعرفته فإنه يفيد قولاً بجواز بقائه المستلزم للجهل به اللهم إلا أن يقال: لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به لجواز أن يعلم بطريق مّا وإن لم يبينه الشارع وفيه نظر. والوجه أن يجاب بأنّ المراد هنا بما كلفت به ما تعلق بها على وجه التنجيز فليتأمل. قوله: (وفي انقسامها) أي امتناعه أو جوازه كما أشار إليه الشارح. وقوله «متشابهتين» كأنه أراد بالتقييد به تحرير محل النزاع. قال القرافي في شرح المحصول: هذه المسألة لها ثلاث حالات: حالتان متفق عليهما وحالة مختلف فيها. فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطأ في المسألة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز إجماعاً، واتفاقهم على الخطأ في مسألتين متباينتين مطلقاً يجوز إجماعاً، فتخطىء الشافعية والمالكية في مسألة الجنايات والحنفية والحنابلة في مسألة العبادات. هذا لم يقل أحد باستحالته والمختلف فيها المسألة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فإنّ القتل والرق كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسمين: رق وقتل. فهل يجوز أن يخطىء بعض في أحد قسمي هذا الحكم فيقول القاتل لا يرث

(مخطىء في مسألة) من المسألتين **(تردّد)** للعلماء **(مشاره هل أخطأت)** نظراً إلى مجموع المسألتين فيمتنع ما ذكر لانتفاء الخطأ عنها بالحديث السابق أو لم يخطىء إلا بعضها نظراً إلى كل مسألة على حدة فلا يمتنع وهو الأقرب ورجحه الآمدي وقال: إن الأكثرين على الأول (و) علم من حرمة خرق الإجماع الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه **(أنه لا إجماع يضاد إجماعاً سابقاً خلافاً للبصري)** أبي عبد الله في تجويزه ذلك قال: لأنه لا مانع من كون الأول مغياً بوجود الثاني **(وإنه)** أي الإجماع بناء على الصحيح أنه قطعي **(لا يعارضه دليل)** لا قطعي ولا ظني **(إذ لا تعارض بين قاطعين)** لاستحالة ذلك **(ولا)** بين **(قاطع ومظنون)**

والعبد لا يرث فيخطىء في الأوّل ويصيب في الثاني، ويقول الآخر العبد يرث والقاتل لا يرث فيخطىء في الأوّل دون الثاني فيكون القسمان من الأمة قد أخطآ في قسمين لشيء واحد، فمن لاحظ اجتماع الخطأ في شيء واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسألة، ومن لاحظ تنوع الأقسام وتعددها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فإنه في شيئين من نوع المجمع عليه انتهى.
قوله: **(الذي من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه)** هذا توجيه لترتب العلم بالنفي في قوله «لا إجماع يضاد إجماعاً سابقاً» على العلم بحرمة خرق الإجماع على ما تقدم تفصيله في نظيره. فإن قلت: لم ذكر هذا هنا وفي مسألة امتناع الارتداد السابقة وتركه في قوله السابق «وأنه يجوز إحداث دليل الخ»؟ قلت: لأنه لا موقع له هناك لأنّ عدم الخرق لا يدل على جواز ما ذكر ويدل على عدم وقوع الارتداد وقوع إجماع يضاد السابق قوله: **(وإنه لا إجماع يضاد إجماعاً سابقاً)** أي لا يجوز إجماع على حكم أجمع على ضده. قال المحشيان: لأنه يستلزم تعارض قاطعين شاء على أنّ الإجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح. زاد الكمال: فقول المتن «إذ لا تعارض بين قاطعين» متعلق بما قبله من المسألتين اهـ. وقضية ذلك جواز التضاد المذكور إذا كان الإجماع ظنياً كالسكوتي وقد نقل السيد السمهودي ما تقدم عن الكمال ثم قال: والذي يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف أن أحد الإجماعين المتضادين خطأ قطعاً واجتماع الأمة على الخطأ ممتنع بحديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» سواء قلنا أن الإجماع قطعي أو ظني انتهى. وقضيته امتناع ذلك في الظني أيضاً ولا ينافيه جواز مخالفة السكوتي للدليل لأنه لا يلزم عليه تخطئة الأمة بخلاف ما هنا فليتأمل.

قوله: **(بناء على الصحيح أنه قطعي)** هذا مأخوذ من قول المصنف «إذ لا تعارض الخ» وهو احتراز عن الظني كالسكوتي فيعارضه الدليل كسائر الظنيات، ويؤخذ من ذلك تقييد قوله «لا إجماع يضاد إجماعاً سابقاً» بكون السابق قطعياً. ومن هنا يظهر أن هذا أعم من ذاك لكنه جمع بينهما اهتماماً وبياناً لخلاف البصري. وقد جعل شيخنا الشهاب ما هنا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول أو «بحسب المعنى فليتأمل. قوله: **(وأنه لا يعارضه دليل لا قطعي ولا ظني)** أقول فيه أمران: الأوّل ينبغي المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفاً وإلا

لإلغاء المظنون في مقابلة القاطع (وأن موافقته) أي الإجماع (خبر لا تدل على أنه عنه) لجواز أن يكون من غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الإجماع عنه. (بل ذلك) أي كونه عنه (هو

فلا مانع من وجود دليل ظني يدل على خلافه دلالة ظنية. الثاني في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الإجماع على النص القاطع فإنه قال: ومنها ـ أي ومن الأدلة على أن الإجماع حجة قطعية أجمعوا على تقديمه على القاطع أي النص القاطع كما أفصح به الأصفهاني فدل على أنه قاطع وإلا تعارض إلا جماعان فإن القاطع مقدم اهـ أي أنهم أجمعوا على أن القاطع مقدم على غيره، فلو لم يكن الإجماع الذي قدموه على النص القاطع قاطعاً لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع، وحينئذ يكون الإجماع على تقديمه معارضاً لإجماعهم على أن القاطع مقدم على غيره وذلك باطل، لأن العادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين أقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين، ولا يخفى أن تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو منافٍ لقول المصنف «وأنه لا يعارضه دليل إذ لا تعارض بين قاطعين». فإن قلت: كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتن فقط. قلت: هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليتأمل. قوله: (إذ لا تعارض بين قاطعين) ينبغي أن يرجع هذا لكل من قوله «وأنه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعياً» وقوله «وأنه لا إجماع يضاد إجماعاً الخ» لأنه مفروض في القطعي وأن يختص قوله «ولا قاطع ومظنون» بقوله «لا يعارضه دليل» باعتبار فرض ذلك الدليل ظنياً. ويمكن أن يرجع لما قبله أيضاً بناء على فرض أحد الإجماعين قطعياً والآخر ظنياً وفيه تكلف فليتأمل. قوله: (لا تدل على أنه عنه) فيه أمران: الأوّل قال السيوطي قال القاضي عبد الوهاب: ومحل الخلاف في خبر الواحد فإن كان متواتراً فهو عنه بلا خلاف اهـ. وأقول: فيه نظر لجواز أن يكون عن غيره أيضاً ولا يلزم من تواتره أن يستندوا إليه ولا أن يبلغهم. لا يقال إن لم يبلغهم انقطع تواتره لأن هذا ممنوع لجواز أن يبلغ من عدا المجتهدين دونهم. وعبارة العراقي عن القاضي عبد الوهاب: في المسألة تفصيل إن كان الخبر متواتراً فهو مستندهم كما يجب إجماعهم على العمل بموجب النص ولذلك تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امتثالاً له، والخلاف في المسألة إنما هو في أخبار الآحاد وهي أقسام. إن علم ظهور الخبر وأنهم عملوا بموجبه لأجله جزمنا بذلك أو نعلم ظهوره بينهم وعملهم عند ظهوره ولا نعلم أن عملهم لأجله. والثالث أن لا يكون ظاهراً بينهم إلا أنهم عملوا بالحكم الذي تضمنه. ففي القسم الثاني ثلاثة مذاهب، ثالثها إن كان على خلاف القياس فهو مستندهم، وأما الثالث فلا يدل على أنهم عملوا لأجله. اهـ الثاني قال الزركشي: لينظر في هذه المسألة مع ما تقدم في مبحث الإخبار في قوله «وإن الإجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه» فإنهما متقاربان. وقال الولي العراقي: تلك في الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه في تعيين كونه سند الإجماع. قوله: (أي كونه عنه) قال شيخنا الشهاب: هذا ليس مدلولاً للموافقة بل هو مدلول عدم وجود غيره. وأقول: إن

الظاهر إن لم يوجد غيره) بمعناه إذ لا بد له من مستند كما تقدم فإن وجد فلا لجواز أن يكون الإجماع عن ذلك الغير و«بل» هنا انتقالية لا إبطالية وعطف هاتين المسألتين على ما قبلهما وإن لم تنبنيا على حرمة خرق الإجماع تسمحاً ولو ترك منهما أنه وأن سلم من ذلك مع الاختصار.

خاتمة: جاحد المجمع عليه **(المعلوم من الدين بالضرورة)** وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر **(كافر قطعاً)** لأن جحده يستلزم تكذيب النبي ﷺ وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما **(وكذا)** المجمع عليه **(المشهور)** بين الناس **(المنصوص)** عليه كحل البيع جاحده كافر **(في الأصح)** لما تقدم وقيل لا لجواز أن يخفى عليه **(وفي غير المنصوص)** من المشهور **(تردد)** قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه **(ولا يكفر جاحد)** المجمع عليه **(الخفي)** بأن لا يعرفه إلا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف **(ولو)** كان الخفي **(منصوصاً)** عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع

أراد الاعتراض فاندفاعه ظاهر فإن واحداً من كلام المصنف والشارح لم يقتض أنه مدلول الموافقة. فإن قلت: بل كلام المصنف يقتضي ذلك فإنه لما نفى دلالته على أنه عنه بقوله «لا يدل على أنه عنه» فحيث أضرب إلى الإثبات بقوله «بل ذلك هو الظاهر» فقد أفاد دلالته على أنه عنه. قلت: المراد بالدلالة الاستلزام أي لا يدل عليه دلالة الملزوم على لازمه. فإن قلت: فحينئذ يتناقض كلام المصنف لأنه نفى الاستلزام بقوله «لا يدل على أنه عنه» ثم أثبته بقوله «بل هذا هو الظاهر». قلت: المنفي أولاً الاستلزام القطعي والمثبت ثانياً هو الاستلزام الظني فلا إشكال.

خاتمة: قوله: **(المعلوم من الدين الخ)** قال شيخنا الشهاب: هل المراد أن استفادته وفهمه من أدلة الدين بالضرورة لكثرتها وتظافرها أو أن إضافته للدين والحكم بأنه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثاني اهـ. وأقول:(١)

قوله: **(وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافاً ليس بمراد لهما)** عبارة ابن الحاجب مسألة إنكار حكم الإجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات تكفر اهـ. وعبارة العضد في تقرير الثالث ما نصه: ثالثها وهو المختار أن نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقاً، وإنما الخلاف في غيره. والحق أنه لا يكفر هكذا أفهم هذا الموضع فإنه مصرح به في المنتهى اهـ. قال السعد: إنما قال ذلك أي هكذا أفهم لأن ظاهر كلام المتن والشروح وأحكام الآمدي أن في المسألة ثلاث مذاهب: أولها التكفير مطلقاً، والثاني عدم

---

(١) بياض بالأصل.

بنت الصلب فإنه قضى به النبي ﷺ كما رواه البخاري. ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعاً.

التكفير مطلقاً، والثالث وهو المختار التفصيل بأن حكم الإجماع إن كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالإنكار يوجب الكفر وإلا فلا، ولا خفاء في أنه لا يتصور من المسلم القول بأن إنكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير، ولهذا قال في المنتهى: أما القطعي فكفر به بعض وأنكره بعض. والظاهر أن نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح في أن الخلاف إنما هو في غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن جعل الثالث على هذا التقرير مذهباً ليس على ما ينبغي اهـ. والله تعالى أعلم بالصواب تم.

تم الجزء الثالث من الآيات ويليه الجزء الرابع أوله الكتاب الرابع في القياس.

الفهرس

AL-AYĀT AL-BAYYINĀT
ʿALĀ ŠARḤ “JAMʿ AL-JAWĀMIʿ”

EVIDENCES ON THE EXPLANATION OF JAMEA' AL-JAWAMEA'

by

Imām Aḥmad ben Qāsim al-ʿAbbādī
(D. 994 H.)

edited by
Al-Šayḫ Zakariyyā ʿumayrāt

دار الكتب العلمية
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
DKI
أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان
Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon
Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban